+ per
Dw II d

Ökumenische Rundschau

UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARY
DEC 19 1957

In Verbindung mit Werner Küppers Hanns Lilje Martin Niemöller
Edmund Schlink Friedrich Wunderlich

Herausgegeben von Walter Freytag

Inhalt: Seite

Wandlungen im protestantischen Verständnis der Ostkirche. Edmund Schlink 153

Begegnung mit Christen in China. Walter Freytag 164

Dokumente und Berichte: Appell des Zentralausschusses 170

Zehn Jahre Zentralausschuß. W. A. Visser 't Hooft 172

Der ökumenische Ertrag von Minneapolis. Kurt Schmidt-Clausen 178

Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau 181

Neue Bücher 186

EVANGELISCHER MISSIONSVERLAG STUTTGART

6. Jahrgang Heft 4 November 1957

Postverlagsort Stuttgart

Ökumenische Rundschau

Eine Vierteljahreszeitschrift

Herausgeber: Prof. D. Dr. Walter Freytag, Hamburg 13, Mittelweg 143, Fernruf 44 44 85.

Mitherausgeber: Prof. D. Dr. Werner Küppers; Bischof D. Dr. Hanns Lilje, D. D.; Kirchenpräsident D. Martin Niemöller, D. D.; Prof. D. Dr. Edmund Schlink, D. D; Bischof Dr. Friedrich Wunderlich, D. D.

Schriftleitung: Dr. Hanfried Krüger, Frankfurt a. M., Untermainkai 81. Fernruf 3 04 76.

Nachdruck nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Schriftleitung.

Verlag: Evang. Missionsverlag G.m.b.H., Stuttgart S, Heusteigstraße 34. Fernruf 2 11 92. Postscheckkonto Stuttgart 238 02.

Bezugsbedingungen: Die Ökumenische Rundschau erscheint viermal jährlich im Umfang von je 48 Seiten. Jahresbezugspreis 6.— DM zuzüglich 40 Pfg Porto; Ausland: 7.— DM zuzüglich 50 Pfg Porto. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Die Rücksendung unverlangt zugesandter Bücher, die nicht unmittelbar die Ökumene betreffen, ist nur möglich bei Erstattung des Portos / Anzeigen nach Preisliste 1 / Buchdr. G. Holoch, Stuttgart.

Frohe Zeugen des Evangeliums

Wilhelm Jörn: **Ein Evangelist im Priesterkleid** *Soeben erschienen*

Bilder aus dem Leben und Wirken des katholischen Priesters Martin Boos nach eigenen und Johann Goßners Aufzeichnungen. Mit Geleitwort von Landesbischof D. Dr. H. Lilje. 176 Seiten. Geb. 4.80 DM.

Es geht dem Verfasser darum, das gesegnete Wirken eines Mannes vor uns zu stellen, der zwar nie daran gedacht hat, die katholische Kirche zu verlassen, der aber trotzdem ein durchaus evangelischer Christ gewesen ist. Die Überwindung der Aufklärung durch einen evangeliumsfreudigen Glauben, wie er das Lebenswerk des katholischen Professors und Lehrers von Martin Boos, Johann Michael Seiler (1751—1832), charakterisiert, bezeichnet auch den Lebensweg des „Evangelisten im Priesterkleid", den Freund Johannes Goßners. In einer Zeit, die arm ist an kompromißlosen Glaubensmännern und sich ganz einsetzenden Evangelisten, hat dieses Buch manche Anregung zu geben und Entscheidendes zu sagen.

Wilhelm Erich Kühn: **Ansgar und sein Weg** *1956 erschienen*

Ein Denkmal für den Apostel des Nordens. 136 Seiten. Ganzleinen 5.80 DM.

Als Apostel des Nordens, zu dem er berufen, hat Ansgar seinen Platz in der Geschichte der christlichen Kirche. Alle Gefahren dieser Mission, Rückschläge in der Arbeit, Überfälle durch Seeräuber, nimmt er auf sich, den Märtyrertod vor Augen. Aber er darf friedlich heimfahren in seines Heilandes Reich. Die geschichtlichen Zustände, die Natur der nordischen Länder, das Klosterleben sind treffend geschildert. Ein wertvolles geschichtliches Buch, das alle angeht, besonders auch die Jugend, die von den gefährlichen Abenteuern bei Ansgars Missionstätigkeit einen starken Eindruck empfangen dürfte.

(„Deutsches Pfarrerblatt")

CHRISTLICHES VERLAGSHAUS GMBH STUTTGART W

Wandlungen im protestantischen Verständnis der Ostkirche

Von Edmund Schlink

Herrn Professor D. Hamilkar Alivisatos (Universität Athen) zugeeignet

Als Adolf von Harnack in seiner Dogmengeschichte (zumal Band II) und in der Schrift „Das Wesen des Christentums" seine überaus scharfen und abwertenden Urteile über den geistlichen und theologischen Stand der Ostkirche publizierte, wandte er sich nicht nur gegen die spätere Ostkirche, sondern auch gegen diejenigen altkirchlichen Lehrentscheidungen, die die Reformatoren ausdrücklich festgehalten und durch die sich die Reformationskirchen mit der Ostkirche stets verbunden gewußt hatten (vor allem die dogmatischen Konzilsbeschlüsse von Nicaea, Konstantinopel und Chalcedon). Harnacks Stimme war zwar nicht repräsentativ für die Reformationskirchen als ganze, sondern lediglich für die liberale Gruppe des sogenannten „Neuprotestantismus". Neben dem Neuprotestantismus, der sich von der Lehre der Reformatoren und von der auf sie folgenden altlutherischen Orthodoxie grundsätzlich unterschieden wußte, hat es aber in der Evangelischen Kirche nie, auch nicht um die letzte Jahrhundertwende, an Stimmen gefehlt, die dieser Loslösung des kirchlichen Selbstverständnisses von der altkirchlichen Grundlage energisch widersprachen. Trotzdem hatten Harnacks Thesen das Denken der abendländischen Bildungswelt in hohem Maße beeinflußt, und vielleicht zu keiner Zeit wurde die Ostkirche so kritisch betrachtet und als so fremd empfunden wie in den beiden ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts. Dies gilt um so mehr, als Stimmen aus dem Bereich der Römischen Kirche — wie Bonomelli (Die Kirche, 1902) und Konrad Lübeck (Die christlichen Kirchen des Orients, 1911) — den Urteilen Harnacks über die Erstarrung, die Unwissenheit und den Tiefstand der Ostkirche zu entsprechen schienen (vgl. hierzu Fr. Heiler, Urkirche und Ostkirche, 1937, S. 555 f.).

Dies hat sich in den vergangenen 30 Jahren tiefgreifend gewandelt:

Zuerst horchte die Welt auf, als die Christenverfolgungen im bolschewistischen Rußland bekannt wurden. Eine Kirche, die viele Tausende von Blutzeugen stellt, kann nicht so erstarrt und erstorben sein, wie man ihr nachgesagt hatte.

Sodann kam es zu mannigfachen Begegnungen mit orthodoxen Emigranten — Theologen und Laien — und den oft in ebenso großer Not wie inniger Treue sich sammelnden orthodoxen Flüchtlingsgemeinden. Die ostkirchliche Liturgie und Frömmigkeit begann in der westlichen Welt eine Leuchtkraft zu entfalten, die man bisher nicht gekannt und auch nicht erwartet hatte.

Aber dies blieb zunächst ein sensationeller und ästhetischer Eindruck, der noch keine Durchbrechung der Fremdheit auf ein eigentliches Verstehen hin bedeutete. Dieser Durchbruch begann jedoch in großer Breite, als die Evangelische Kirche in Deutschland selbst zu einer unterdrückten und verfolgten Kirche wurde, wobei

ihr der liberale Kulturprotestantismus zerbrach und sie zu einer neuen Selbstbesinnung gezwungen wurde. Im Kampf gegen die nationalsozialistische Weltanschauung wurde ihr neu wichtig das Bekenntnis (Dogma) und im Kampf gegen die Eingriffe der totalitären Gewalt das kirchliche Amt. Inmitten der gegnerischen Versuche, die bekennenden Gemeinden zu zerschlagen, wurde neu bedeutsam der Gottesdienst, in dem sich die Gemeinde versammelt, und je mehr die Verhaftungen zunahmen und die Gemeinden, ihre Hirten und viele einzelne Christen voneinander abgeschnitten wurden, desto mehr trat in den Mittelpunkt des Denkens, Hoffens und Erlebens die Einheit der Kirche, die an allen Orten und zu allen Zeiten ein und dieselbe ist in Jesus Christus. Dabei wurden die Wände zwischen den Konfessionen eigentümlich transparent. Man begann, die tröstende Stimme Jesu Christi, des einen guten Hirten, auch in manchen Zurufen solcher Konfessionen zu vernehmen, bei denen man sie bisher nicht zu vernehmen gewohnt war. Zugleich aber wurden im gottesdienstlichen Leben das Bekenntnis und die Liturgie der alten Kirche neu lebendig, und in einer erwachenden liturgischen Bewegung wurde die Einheit der Kirche erfahren in der Aufnahme derselben Worte, mit denen die Kirche von ihrer Frühzeit an durch die Jahrhunderte hindurch in Einmütigkeit Gott bekennt, preist und anruft. Der altkirchliche Zusammenhang zwischen Dogma und Liturgie wurde wieder sichtbar.

Von hier aus ergab sich auch eine neue Sicht der Ostkirche, und gerade auch diejenigen Momente, gegen die der liberale Neuprotestantismus seine Kritik gerichtet hatte, traten in eine neue Beleuchtung. Dies könnte an verschiedenen Punkten erläutert werden. Ich beschränke mich hier auf einige Hinweise zum Thema des Dogmas in seinem Zusammenhang mit der Liturgie, und zwar sei die Wandlung im neuprotestantischen Verständnis der Ostkirche durch einige Hinweise auf ein bestimmtes, sehr wichtiges Strukturmoment erläutert, das bei der Beurteilung der östlichen dogmengeschichtlichen Entscheidungen oft nicht genügend beachtet worden ist. Ist ja überhaupt für das Verständnis einer anderen Kirche oft erhellender und bedeutsamer als die Erörterung von E i n z e l h e i t e n ihrer Lehre, Ordnung und ihres Lebens die Erkenntnis der in Lehre, Ordnung und Leben wirksamen G r u n d s t r u k t u r.

1. Einer der Hauptvorwürfe, die gegen die dogmengeschichtliche Entwicklung der Ostkirche erhoben wurden, ist der Vorwurf der Hellenisierung, und zwar im Sinne einer Überfremdung des Evangeliums, eines Synkretismus zwischen christlichem Glauben und heidnischer Philosophie. Damit meinte man besonders die Übernahme der ontologischen, metaphysischen, „physikalischen" Begrifflichkeit der griechischen Philosophie bei der Formulierung der trinitarischen und christologischen Lehren. In der Tat besteht zwischen dieser Begrifflichkeit und dem hebräischen Denken des Alten Testaments und Jesu ein nicht zu übersehender Unterschied, und die altkirchliche Hellenisierung geht auch über die bereits in den hellenistischen Bereich vorstoßenden Aussagen des Apostels Paulus weit hinaus. Im übrigen hat die Ostkirche ja aus ihrem griechischen Erbe auch keinen Hehl gemacht und sich dessen nicht geschämt.

Bei der neuprotestantischen Kritik dieses Tatbestandes hat man freilich übersehen, daß unter den verschiedenen Antworten, die der Glaube auf die Botschaft

von Gottes Heilstat zu geben hat, nach den neutestamentlichen Schriften, ja bereits in der alttestamentlichen Gemeinde eine bestimmte Antwort bezeugt ist, die eine deutliche Affinität zu ontologischen Aussagen enthält und die Verwendung ontologischer Begriffe nahelegt. Das ist die Doxologie, wie sie von jeher und notwendig sowohl in der g :esdienstlichen Versammlung als auch in den Gebeten des einzelnen laut wird. Die Doxologie gründet auf Gottes Heilstat und preist Gottes Heilstat. Aber sie bleibt nicht beim Lobpreis der göttlichen Heilstat stehen, sondern sie preist Gott selbst als den, der von Ewigkeit zu Ewigkeit derselbe ist. Gott geht nicht auf in seiner Heilstat an uns, an seiner Kirche, an der Welt. Sondern in der Freiheit dessen, der von Ewigkeit zu Ewigkeit derselbe ist, hat er die Heilstat vollbracht und will er, daß nicht nur seine Tat, sondern er selbst gepriesen wird. Die Doxologie wendet sich an Gott, und doch wird hier Gott in der Regel nicht wie in sonstigem Gebet als „Du" angeredet, sondern er wird angeredet als „Er", der da ist von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es wird von ihm in der Doxologie auch nicht etwas erfleht, was er tun soll, sondern er wird gepriesen als der, der er ist in seiner ewigen Herrlichkeit, Heiligkeit, Macht, Kraft und Weisheit. So finden sich in den biblischen Doxologien immer wieder Seins-, Wesens- und Eigenschaftsaussagen. Vgl. z. B. „Gott, der da ist über allem, sei hoch gelobt in Ewigkeit" (Röm. 9, 5) und in der Aufnahme von Jesäja 6, 3 „Heilig, heilig, heilig ist Gott, der Herr, der Allmächtige, der da war, und der da ist und der da kommt" (Apok. 4,8), ferner „Amen, Lob und Preis und Weisheit und Dank und Ehre und Kraft und Stärke unserem Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit" (Apok. 7, 12).

Offensichtlich ist das Dogma in der Ostkirche in hohem Maße bestimmt von der Struktur der Doxologie. Denn es ist bestimmt von der Struktur des gottesdienstlichen Bekenntnisses. Diese Homologie richtet sich nicht primär an die Welt, sondern an G o t t, sie wird nicht nur abgelegt als Zeugnis vor den Menschen, sondern sie wird G o t t dargebracht als das Lobopfer der Kirche. So sind die dogmatischen Konzilsentscheidungen von Nicaea und Konstantinopel direkt gottesdienstliche Bekenntnisaussagen, und wenn die christologische Entscheidung von Chalcedon nicht selbst als gottesdienstliches Bekenntnis formuliert und auch nicht als solches verwendet worden ist (die Eingangsworte lauten nicht mehr „wir glauben", sondern „. . . wir lehren, daß zu bekennen ist"), so steht sie doch in allerengstem Zusammenhang mit der gottesdienstlichen Homologie, sie will ihr dienen und trägt noch die unübersehbaren Spuren einer hymnisch-doxologischen Redeweise. Hat man aber das Wesen der Doxologie erkannt, dann kann es nicht überraschen, daß für ihre Formulierung, Entfaltung und Interpretation von der alten Kirche ontologische Begriffe der griechischen Metaphysik in Dienst genommen wurden. Denn die in der Doxologie enthaltenen Seins-, Wesens- und Eigenschaftsaussagen waren hierfür einmal der Sache nach ein Ansatz, außerdem aber hatte die Doxologie hier eben an dem geschichtlichen Ort des Hellenismus, in seiner Sprache und in seiner Begrifflichkeit laut zu werden und mußte eben dieser hellenistischen Umwelt interpretiert werden. Dies aber braucht keineswegs Überfremdung und Synkretismus zu bedeuten. Vielmehr läßt sich exakt aufzeigen, daß die verwendeten Begriffe der griechischen Philosophie in den altkirchlichen

Dogmen eine tiefgreifende Korrektur, Durchbrechung und Umwandlung erfahren haben, und daß hier in grandioser Weise gerade die Spitzenbegriffe des heidnischen Denkens in den Dienst des Glaubenszeugnisses genommen worden sind, — daß sich also der missionarische Vorstoß des Apostels Paulus in die griechische Welt in der altkirchlichen Dogmengeschichte fortgesetzt hat.

2. Der Ostkirche ist sodann vorgeworfen worden, daß sie keine Dogmen über den Menschen in seinem Verhältnis zur Gnade fixiert hat, wie dies in der westlichen Christenheit bereits im Zusammenhang mit dem Kampf Augustins gegen Pelagius und seine Anhänger, und dann wieder in der Reformationszeit und auch danach geschehen ist: die dogmatische Entscheidung also der Probleme der Erbsünde, des freien Willens usw. Die Freundschaft und Rechtfertigung, die Pelagius in Palästina und die Julian und selbst Caelestius eine Zeitlang in Konstantinopel, und der geringe Widerhall, den die ephesinische Verdammung des Pelagianismus im Orient gefunden hatte, haben in diesem Punkt schon früh ein Mißtrauen im Westen gegenüber der Ostkirche entstehen lassen. Im übrigen trifft man ja auch heute noch orthodoxe Theologen, die Augustin zwar als einen begabten Kirchenschriftsteller, nicht aber als Kirchenvater anerkennen.

Man wird zwar nicht übersehen können, daß die Ostkirche an einer dogmatischen Definition der Sünde und der dem Sünder verbliebenen Möglichkeiten für sein Verhalten zur Gnade kein wesentliches Interesse hatte. Hat man aber die doxologische Grundstruktur des ostkirchlichen Dogmas erkannt, dann kann die Zurückhaltung dieser Kirche gegenüber anthropologischen Dogmen nicht überraschen. Denn es gehört zum Wesen der Doxologie, daß in ihr der Mensch ganz zurücktritt. Auch wenn die Homologie beginnt mit den Worten „wir glauben ..." oder „ich glaube ...", so kommen in der Regel die Worte „ich" oder „mein", „wir" oder „unser" in ihr sonst nicht weiter vor. Vielmehr werden Gottes Taten an der Welt und an der Kirche bekannt. Ja, in der reinen Doxologie kommen die Worte „ich" oder „wir" überhaupt nicht vor, nicht einmal in einer Einleitungsformel, sondern es ist nur von Gott die Rede: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll" (Jesaja 6). Gewiß, es ist im irdischen Gottesdienst der Mensch, der die Doxologie anstimmt. Gewiß, es ist Gottes Heilstat an ihm persönlich, auf Grund deren er Gott preist und ihn anbetet. Aber im Akt der Anbetung ist der Blick des Glaubenden völlig von ihm selbst abgewendet hin zu Gott; es bleibt kein Seitenblick des Menschen zurück auf sich selbst oder auf das Verhältnis zwischen Gottes Tun und des Menschen eigenem Tun. In der Doxologie ist vielmehr Gott ein und alles. Sie hat keinen anderen Inhalt als Gott selbst. Insofern liegt das Fehlen anthropologischer Dogmen in der Ostkirche in der Konsequenz ihres dogmatischen Ansatzes, nämlich der strukturellen Bestimmtheit ihres Dogmas durch die gottesdienstliche Homologie.

Nun kann die Theologie freilich Aussagen über den Menschen nicht entbehren. Sie finden sich ja auch reichlich in den alt- und neutestamentlichen Schriften. In der Tat finden sich auch bei den östlichen Kirchenvätern eine Fülle von anthropologischen Theologoumena, wobei das Pathos auffällt, mit dem die dem Sünder verbliebene Freiheit betont wird (ein Pathos, das Augustin und den Reformatoren

ganz fern lag) und wobei ferner die weitgehende, von der biblischen Anthropologie nur wenig gewandelte Übernahme griechisch-philosophischer Anthropologie auffällt (vgl. z. B. Johannes von Damaskus, Ekdosis II, 12–24). Indessen sind die anthropologischen Aussagen ostkirchlicher Theologie nicht zu einem expliziten Dogma über den Menschen erhoben worden, und hierin wird man nicht nur einen Nachteil erblicken dürfen. Denn die christologischen und trinitarischen Aussagen sind insofern grundsätzlich von anthropologischen Aussagen unterschieden, als die Heilstat Gottes in Christo ein für allemal vollbracht und der dreieinige Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit derselbe ist. Der Mensch aber lebt in der Geschichte, ist in ihr dem Wandel und der Vergänglichkeit unterworfen, sein Selbstverständnis ändert sich ständig. Hin- und hergerissen zwischen libertinistischen und deterministischen, individualistischen und kollektivistischen, sowie vielen anderen Mißverständnissen seiner selbst, bald von dieser, bald von jener Seite zur eigenen Selbstverkennung verführt, ist er gerufen, an Gottes endgültige Heilstat in Christo zu glauben und Gott zu preisen. Insofern sind anthropologische Dogmen wesensnotwendig in höherem Maße dem geschichtlichen Wechsel der Fronten ausgesetzt als die christologischen, und es ist offensichtlich, daß nicht nur zahlreiche tiefgehende Krisen, sondern auch kirchliche Spaltungen in der westlichen Christenheit gerade bei dem Bemühen entstanden sind, in dem geschichtlichen Wechsel menschlichen Selbstverständnisses solche Aussagen über das Verhältnis von Sünde und Gnade zu dogmatisieren, durch die das jeweilige anthropologische Selbstverständnis wirklich als durch einen Ruf zur Buße und zum Glauben in seiner aktuellen Erlebnismitte getroffen wird. Aber treffen solche anthropologischen Fixierungen auch noch alle Menschen, die in derselben Konfessionskirche ein- oder zweihundert Jahre später aufwachsen?

3. Man hat es der Ostkirche zum Vorwurf gemacht, daß in ihr die dogmengeschichtliche Entwicklung seit über tausend Jahren zum Stillstand gekommen ist, wenngleich in diesem Jahrtausend eine große Zahl von neuen Fragestellungen in der geistigen Umwelt und auch in der Christenheit selbst aufgebrochen sind, auf die die Kirche in weiteren dogmatischen Entscheidungen hätte antworten müssen. Bereits auf der Synode von Chalcedon bestand ja eine starke Abneigung dagegen, ein neues Dogma zu formulieren, und ohne den kaiserlichen Willen wäre es wohl kaum zustande gekommen. Diese Abneigung wurde später immer stärker. „Es war nicht nur der allen Religionen eingeborene Traditionalismus, der Widerstand leistete, sondern es war das an der rituellen Behandlung des Dogmas haftende Interesse, das durch jede Neubildung der Dogmen verwundet wurde" (Harnack, Dogmengeschichte[4] 1909 II, S. 443). „Beachtet man, wie die dogmatischen Kämpfe notgedrungen stets Kämpfe um Worte gewesen sind, die in die Liturgie Aufnahme begehrten, so versteht man erst das Mißtrauen, das sie erregen mußten." „Die dogmatischen Kämpfe des 7. Jahrhunderts sind in Wahrheit nur ein unbedeutendes Nachspiel, das dem Dogma lediglich den trügerischen Schein eines selbständigen Lebens verliehen hat" (ebda. S. 444). Die Mystagogie hat nach Harnack die Lehre „allmählich nahezu zum Absterben gebracht" (S. 443). Die mystagogische Theologie hat die Dogmatik erstickt und ist an ihre Stelle getreten (vgl. auch S. 511).

Die Gründe für das frühe Erlahmen der dogmengeschichtlichen Entwicklung in der Ostkirche sind gewiß sehr mannigfaltiger Art. Teils wirkte sich hier aus der tiefgreifende Schock, den die arianischen Streitigkeiten in den Jahrzehnten nach 325 und die monophysitischen, monergistischen und monotheletischen Streitigkeiten in den Jahrhunderten nach 451 gerade in der Ostkirche hinterlassen haben. Teils war der Ostkirche durch den Willen der Kaiser, denen vor allem die Einheit ihres Reiches am Herzen lag, die Freiheit zu weiteren Beschlüssen genommen. Sodann kam in späterer Zeit die praktische Unmöglichkeit hinzu, überhaupt eine ökumenische Synode aller orthodoxen Kirchengebiete zu versammeln. Aber auch ein Erlahmen der ursprünglichen Kraft der griechischen systematischen Theologie im Übergang zu einem traditionalistisch-scholastischen Denken ist unverkennbar. Innerhalb der Mannigfaltigkeit dieser historischen Gründe ist die liturgische Bindung der dogmatischen Aussagen ein höchst wichtiger Grund gewesen, der sich hemmend auf weitere Dogmenbildungen ausgewirkt hat. Aber man wird diesem Sachverhalt sicher nicht gerecht, wenn man nur auf einen verbalen liturgischen Formalismus und auf ein jeder verbalen Änderung und Erweiterung entgegenstehendes Mißtrauen hinweist. Vielmehr zeigt sich in dem Aufhören weiterer Dogmatisierungen, daß die Ostkirche in eben derselben Struktur dogmatischer Aussagen bleiben wollte und geblieben ist, in der die dogmatische Entwicklung der alten Kirche begonnen hatte: in der Struktur der doxologischen Homologie, die die im Gottesdienst versammelte Gemeinde anstimmt und Gott darbringt. In der Ostkirche ging es nicht nur um die Erhaltung des Wortlauts des nun einmal Formulierten und in der Kirche Üblichen, sondern sie ist der Struktur des altkirchlichen dogmatischen Ansatzes treu geblieben, nämlich der Struktur eines solchen Bekennens, das gottesdienstlicher Lobpreis und verpflichtende Lehre zugleich ist. Daher wird man auch nicht ohne weiteres sagen können, daß die dogmatische Arbeit der Ostkirche durch Mystagogie erstickt und abgelöst worden ist, sondern das altkirchliche Dogma war eben von Anfang an ein Bestandteil des Gottesdienstes. Wird aber die doxologische Grundstruktur des Dogmas im Auge behalten, so wird deutlich, daß es wesenhaft unmöglich ist, über die Sakramente, über Kirche und Staat, über das Problem des Naturrechts usw. Aussagen von derselben Struktur zu machen, wie sie in der doxologischen Homologie laut werden. Denn vom Wesen der Doxologie her ergibt sich, daß sie — gewiß im Empfang der Sakramente, gewiß in der Kirche und damit zugleich in der Welt und in den Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat — doch nicht die Sakramente als solche, die Kirche als solche, die Welt als solche, sondern nur den durch sie handelnden dreieinigen Gott zum Inhalt haben kann. Ist das Dogma im Ansatz als doxologisches Bekenntnis verstanden und wird an diesem Ansatz festgehalten, so ergeben sich innerhalb dieser Struktur keine Dogmen über die Sakramente als solche, die Kirche als solche und den Staat als solchen, usw., sondern das Interesse ist gerichtet auf den faktischen Vollzug der Sakramente, auf das faktische Leben der Kirche in der Welt und somit auf die Fixierung der liturgischen und rechtlichen Ordnung, in der dieser Vollzug sich ereignet und in dem Gott die wahre Homologie dargebracht wird.

Dieses Beharren der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Ostkirche bei ihrem Ansatz wird man nicht ohne weiteres als Schwäche bezeichnen dürfen, vielmehr sind dadurch der Ostkirche zugleich grundsätzlich zwei wichtige Vorzüge geblieben, die zu immer größerer ökumenischer Bedeutung gelangen können:

a) Wenn in der Ostkirche eine Reihe von dogmatischen Entscheidungen fehlen, die in der westlichen Christenheit so oder so gefällt worden sind, so bedeutet das nicht, daß die Ostkirche zu diesen Themen einfach geschwiegen hätte. Sie hat z. B. ihre Sakramentsaussagen zwar kaum in dogmatischen Aussagen über die Sakramente, wohl aber in liturgischen und kirchenrechtlichen Anweisungen für den Vollzug der Sakramente gemacht. Sie hat also die Sakramente keineswegs der Willkür der Menschen überlassen. Entsprechendes gilt auch von der Ekklesiologie. Die Konzentration der Aussagen über die Sakramente und die Kirche auf Anweisungen für den geordneten Vollzug der Sakramente und des kirchlichen Lebens und die große Zurückhaltung gegenüber der Formulierung von Dogmen über diese Gegenstände bedeutet, daß sich in der östlichen Dogmengeschichte eine ganz bestimmte Gefahr nicht so stark auswirken konnte wie in der westlichen Christenheit, nämlich die Gefahr, daß sich das dogmatische Denken von dem Ereignis des Heilsgeschehens loslöst und meint, denkend einen Standpunkt einnehmen zu können, von dem aus sich das Zusammenwirken von Gott und Mensch, göttlicher Gnade und menschlichem Willen, göttlicher sakramentaler Gabe und irdischen Elementen (Wasser, Brot und Wein), unsichtbarer und sichtbarer Kirche theoretisch überblicken und gewissermaßen miteinander verrechnen läßt. Daß dogmatisches Denken und Frömmigkeit in der Ostkirche nicht so auseinandergefallen sind wie zum Teil im Westen, ist ein Vorzug. Zweifellos sind in der Theologiegeschichte sowohl des Ostens wie auch des Westens manche Probleme überhaupt erst durch dieses Sich-Loslösen des theologischen Denkens vom Vollzug des göttlichen Handelns entstanden, — Probleme, die insofern als Scheinprobleme bezeichnet werden können, als es in ihnen nicht mehr um den Empfang und um die Bezeugung, sondern um die theoretische Erklärung des Heilsgeschehens geht. Aber im Unterschied zur Ostkirche sind in der westlichen Christenheit manche derartige theologische Probleme auch dogmatisch entschieden worden, und da diese Dogmen auf Fragestellungen eingehen, die nicht mehr unmittelbar von dem Empfang und der Bezeugung des Heilsgeschehens in der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde her bestimmt sind, kann es nicht verwundern, daß die dogmatischen Formeln, mit denen auf diese Fragestellungen geantwortet worden ist, sowohl im Nacheinander der Geschichte als auch im Nebeneinander der Konfessionskirchen voneinander abweichen. Trotz theologischen Nachdenkens auch über solche Probleme hat die Ostkirche sich von derartigen Dogmatisierungen in hohem Maße frei gehalten und so den Geheimnischarakter des Heilsgeschehens stärker respektiert als der Westen.

b) Der Stillstand dogmengeschichtlicher Entwicklung kann eine Schwäche sein. Er wäre es sicher, wenn sich dann eine solche Kirche damit begnügen würde, ihre einmal fixierten Dogmen nur immer wieder zu rezitieren, wenn sie es aber versäumen würde, sie in neue geschichtliche Fragestellungen hinein zu interpretieren

und zu aktualisieren. Eine Schwäche wäre es auch zum Beispiel, wenn sie diejenigen Problembereiche, über die keine dogmatischen Entscheidungen getroffen worden sind, lediglich durch Analogieschlüsse aus den vorhandenen Dogmen zu klären versuchte, wie dies von manchen östlichen Theologien z. B. für das Problem der Abendmahlslehre durch Analogieschlüsse aus der Inkarnationslehre und für das Problem von Kirche und Staat durch Analogieschlüsse aus der Zweinaturenlehre versucht worden ist. Weder die Eigenart des Abendmahles, noch die des Verhältnisses von Kirche und Staat kann auf diese Weise voll zur Geltung kommen. Aber Zurückhaltung in dogmatischen Formulierungen braucht an und für sich ebensowenig eine Schwäche zu bedeuten, wie ein ständiges freudiges Fortschreiten zu neuen, immer detaillierter werdenden Dogmatisierungen kein Zeichen geistlicher und theologischer Kraft zu sein braucht. Es könnte sehr wohl genau das Gegenteil der Fall sein. Denn eine ins Detail fortschreitende Dogmatisierung wird sich, wie die Dogmengeschichte der Römischen Kirche zeigt, zunehmend als eine so schwere Rüstung auswirken, daß das theologische Denken in seiner Bewegung immer mehr gehindert wird und seine katholische Weite verliert. Eine auf das christologisch-trinitarische Zentrum beschränkte Dogmatisierung aber läßt grundsätzlich Raum für die freie Entfaltung der in der Heiligen Schrift erschlossenen Fülle, die in lebendigem missionarischem Vorstoß in die konkrete geistesgeschichtliche Situation der jeweiligen Umwelt entfaltet werden will. Es gibt eine Art des Fortschreitens zu einem „Reichtum" von immer spezieller werdenden dogmatischen Fixierungen, die die Fülle der biblischen Zeugnisse verleugnet und darum in Wahrheit Armut ist. Es gibt andererseits eine scheinbare „Armut" an dogmatischen Fixierungen, die in Wahrheit Reichtum ist, weil hier vom dogmatisierten christologisch-trinitarischen Zentrum her die Fülle der biblischen Zeugnisse erschlossen wird und so der freien Entfaltung der Katholizität theologischen Denkens und kirchlichen Zeugnisses die Wege geöffnet sind.

Versucht man die Dogmengeschichte der Ostkirche unter diesen beiden vorstehend angegebenen Gesichtspunkten zu werten, so ergibt sich, daß die Ostkirche gerade infolge ihrer eigentümlichen dogmatischen Zurückhaltung ganz große und in mancher Hinsicht einzigartige ökumenische Möglichkeiten besitzt. Denn es hat sich in ökumenischen Gesprächen der vergangenen Jahre über die Probleme von Faith and Order immer wieder gezeigt, daß die die Kirchen trennenden Dogmen neu und elementar von ihrem Sitz im kirchlichen Leben her, das heißt vor allem von ihren Funktionen in der Liturgie und in der Verkündigung der Kirche her verstanden werden müssen. Je mehr sich dogmatische Sätze von dieser gottesdienstlichen Mitte entfernen, desto schwerer ist eine Verständigung über sie zwischen den getrennten Kirchen möglich. Dagegen hat sich auf den ökumenischen Konferenzen in oft erstaunlicher Weise ergeben, daß dieselben Kirchen trotz ihrer Getrenntheit in gemeinsamen Gottesdiensten weitgehend miteinander beten und voneinander die lebendige Verkündigung der Heilstaten Gottes annehmen konnten. Indem die Ostkirche in ihren dogmatischen Aussagen ganz nahe bei dem Geschehen des Gottesdienstes stehen blieb, ist ihr die Möglichkeit, das Dogma vom Gottesdienst her zu erschließen, in ganz besonderer Weise geblieben. So nimmt sie eine zentrale Mittelstellung ein zwischen solchen Kirchen,

die wie die Römische Kirche zu einer kirchenspaltend sich auswirkenden Überdogmatisierung fortgeschritten sind, und demjenigen äußersten Flügel des Protestantismus, der im Gegensatz zur römischen Überdogmatisierung jede dogmatische Bindung ablehnt und sich mit solcher prinzipiellen Dogmenfreiheit allerdings auch von den Reformatoren unterscheidet. Freilich wird hierbei alles davon abhängen, ob die heutige Orthodoxie die geistliche und theologische Kraft und Beweglichkeit aufbringt, die ihr grundsätzlich gebliebene Mittlerstellung so zu gebrauchen, daß sie dasselbe, was sie von Athanasius und Cyrill in der Begrifflichkeit der ersten Jahrhunderte geerbt hat, nun heute für die konkreten Probleme und in der Begrifflichkeit des 20. Jahrhunderts interpretieren kann. Dieselbe Frage gilt aber grundsätzlich einer jeden Kirche, die ein dogmatisches Erbe aus der Geschichte mitbringt, also auch der Kirche der lutherischen Reformation.

4. Dieser Gedankengang wäre unvollständig, wenn nun nicht auch darauf hingewiesen würde, daß es verschiedene Grundstrukturen gibt, in denen der Glaube auf die Heilstat Gottes in Jesus Christus antwortet — nicht nur die liturgisch-doxologische.

Weil Gott in Christus seine Liebe zur Welt geoffenbart hat, dàrum sollen wir wiederlieben. Die Antwort der Liebe auf die in Jesus Christus erschienene Liebe Gottes ist eine doppelte: Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten. Weil Gottes Liebe zu uns kommt in dem Wort, das uns die Liebe Gottes in Christus verkündigt, darum haben wir ihm in der Gegenliebe zu antworten mit einem doppelten Wort: der liebenden Anrede Gottes im Gebet und der liebenden Anrede des Nächsten im Zeugnis.

Im G e b e t antwortet der Glaube in der Anrede des göttlichen Du. Gott hat mich in Christo angeredet, nach mir verlorenem Sünder gegriffen, mich gerettet und beschenkt. Im Gebet darf ich ihm in Jesu Namen anworten, ihm danken, ihn bitten und fragen in der Gewißheit, daß er mich erhören und mir antworten wird — nicht nur mir, sondern seiner ganzen Kirche, aber in dieser Kirche auch mir selbst. Innerhalb der mannigfachen Arten des Gebetes nimmt die D o x o l o g i e insofern eine Sonderstellung ein, als das betende Ich und Wir in ihr zurücktritt und Gott in ihr in der Regel nicht als Du angeredet wird. In der Doxologie wird auch keine Gottestat am Beter erfleht, sondern auf Grund der geschehenen Heilstat wird Gott gepriesen und angebetet als der, der er von Ewigkeit zu Ewigkeit ist.

Im Z e u g n i s antwortet der Glaube, indem er den Mitmenschen anredet und ihm die Heilstat Gottes verkündigt. Auch das Zeugnis ist Antwort im Namen Jesu. Der Glaube spricht hier dem mitmenschlichen Du eben dieselbe Heilstat zu als „für dich" vollbracht, die Gott am Glaubenden in Christus getan hat. Das vernommene Evangelium kann kein stummer Besitz der Glaubenden bleiben. Es ist ein eilendes, in die Welt hineinstürmendes, immer weitere Menschen ergreifendes Wort. Ergreift doch der erhöhte Christus, der Herr, durch das Evangelium Besitz von der ihm unterstellten Welt. Dieses Zeugnis geschieht in Anrede des konkreten Du der Mitmenschen in ihrer geschichtlichen Situation. Es stößt wesensnotwendig hinein in die jeweilige Sprache und Begrifflichkeit, in das jeweilige Selbstverständnis und die jeweiligen Weltanschauungen, die Gottesvorstel-

lungen, Hoffnungen, Sitten und Unsitten derer, denen Christus zu verkündigen ist, und nimmt somit Anteil an dem Wechsel der geschichtlichen Fronten. Innerhalb der verschiedenen Arten der Anrede der Mitmenschen ist hervorzuheben die besondere Struktur der L e h r e. In ihr tritt das konkrete Ich des Zeugen wie auch das konkrete Du des Mitmenschen zurück. Sie ist nicht direkter Zuspruch „für dich", „für euch", nicht prophetische Verkündigung im hic et nunc. Die neutestamentliche Lehre ist demgegenüber vor allem Weitergabe der empfangenen Überlieferung von den geschichtlichen Heilstaten Gottes, die er ein für allemal in Christus an der Welt getan hat. In ihr ist von Menschen der Vergangenheit und darüber hinaus auch vom Menschen und der Welt schlechthin die Rede. Darum zeigt die Lehre auch eine stärkere Neigung zur festen Formung des Wortlautes als das konkrete Zeugnis: „für dich", „für euch". Die Lehre ist daher durch ihre „Objektivität" von dem konkreten Zuspruch des Zeugnisses in ähnlicher Weise unterschieden wie die Doxologie vom Bittgebet. Aber Doxologie und Lehre sind strukturell verschiedene Antworten des Glaubens, die nicht zu verwechseln sind.

Der Urakt, in dem der Glaubende auf das gehörte Evangelium antwortet und in dem er sich der Herrschaft Christi unterstellt, ist das B e k e n n t n i s. Im Bekenntnis wird nicht nur die Zusammengehörigkeit von Gebet und Zeugnis deutlich, sondern im Bekenntnis fallen Gebet und Zeugnis und darüber hinaus alle Arten der Glaubensantwort in eigentümlicher Weise zusammen und sind in ihm konzentriert. Das Bekenntnis wendet sich an Gott, und zugleich ist es Zeugnis vor den Menschen. Mit dem Bekenntnis gibt sich der Glaubende Christus als seinem Herrn zu eigen, und zugleich stimmt er ein in das Christuszeugnis der Kirche vor der Welt. Dabei redet das Bekenntnis in der Regel weder das göttliche Du noch das mitmenschliche Ihr explizit an, sondern es preist Gottes Heilstat vor Gottes Angesicht und in Gegenwart der Menschen. Dabei ist die Selbstübergabe im Bekenntnis eine so völlige, daß in der Bekenntnisaussage nicht einmal die Tatsache dieser Selbstpreisgabe, ja nicht einmal das sich preisgebende Ich des Betenden zu Worte kommt, — es sei denn in dem Wort „ich glaube . . ." oder „wir glauben . . ." So sind in der „Objektivität" der Bekenntnisaussagen auch die besonderen Strukturen der Doxologie und der Lehre in eigentümlicher Weise konzentriert.

Alle diese angeführten Grundstrukturen der Antwort des Glaubens*) gehören im Leben der Kirche und des einzelnen Christen wesensnotwendig zusammen. Auf keine einzige kann verzichtet werden, ohne daß auch die anderen entstellt würden. Gott will, daß gerade in dieser Mannigfaltigkeit die Antwort des Glaubens laut wird.

Das D o g m a hat seine Wurzel im Bekenntnis. Die Dogmengeschichte hat als Bekenntnisgeschichte begonnen. Es ging in ihr zunächst um das bei der Taufe und im Gottesdienst abzulegende Bekenntnis und in diesem Sinne um den Consensus der Kirche. Weil aber im Bekenntnis die verschiedenen Strukturen der

*) Vgl. hierzu E. Schlink, Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem (Kerygma und Dogma, Jg. III 1957, S. 251—306).

Antwort des Glaubens konzentriert sind, wurde es möglich, daß in der Dogmengeschichte teils mehr die eine Struktur, teils mehr die andere bestimmend wurde, — sei es z. B. die doxologische, sei es die kerygmatische. Weitere Strukturveränderungen ergeben sich da, wo das Dogma nicht mehr als gottesdienstliches Bekenntnis oder als Wort der Anbetung oder als Wort des Zeugnisses formuliert wurde, sondern als Lehre darüber, wie recht bekannt, angebetet und verkündigt werden soll. Eine weitere Strukturverschiebung erfolgte, wo das Dogma nicht mehr positiv lehrte, was zu glauben, zu bekennen, zu preisen und zu bezeugen ist, sondern sich darauf beschränkte, mit dem Anathema nur das zu definieren, was n i c h t geglaubt werden darf; das im Urakt des Bekenntnisses implizit stets enthaltene Moment der Scheidung von der Welt wurde hier zum expliziten, nicht selten zum einzigen Inhalt der dogmatischen Aussage gemacht. Eine folgenschwere Strukturveränderung mußte sich im übrigen dadurch ergeben, daß seit dem 4. Jahrhundert zunehmend die in verschiedenen Kirchengebieten gültigen verschiedenen Bekenntnisse durch e i n Bekenntnis ersetzt und so die Einheit des Glaubens nicht mehr nur in der einmütigen wechselseitigen Anerkennung der verschiedenen Bekenntnisse, sondern im Gebrauch ein und derselben Bekenntnisformel erblickt wurde. Derartige Strukturverschiebungen, die als solche keineswegs von vornherein negativ bewertet werden dürfen, müssen im Auge behalten werden, wenn man die Dogmen der verschiedenen Zeiten der Kirchengeschichte und auch der verschiedenen Kirchen miteinander vergleicht.

Von hier aus ergibt sich ein Unterschied in der Struktur der dogmatischen Aussage der Ostkirche und der Kirche der Reformation. Zwar sind im g o t t e s d i e n s t l i c h e n Leben beider Kirchen alle Strukturen der Antwort des Glaubens lebendig: Gebet und Doxologie, Zeugnis und Lehre, und dies alles konzentriert im Bekenntnis. Aber das D o g m a wurde in der geschichtlichen Entwicklung in der Ostkirche vor allem von dem im Bekenntnis enthaltenen Moment der Doxologie, in der Reformationskirche aber von dem in ihm enthaltenen Moment der Verkündigung her bestimmt. Zwar hat die Kirche der lutherischen Reformation die altkirchlichen Bekenntnisse sowohl als Dogma wie auch als Bestandteil der Liturgie mit Überzeugung festgehalten, aber sie hat dann ihre weiteren dogmatischen Aussagen nicht in doxologischen Homologien formuliert, sondern in Bekenntnissen, die sich wie die Confessio Augustana in Verantwortung vor Gott an Kaiser und Reich wandten. Dabei bedeutet in der Augustana „docere" in der Regel predigen, verkündigen, bezeugen, und im IV. Artikel (de justificatione) von Melanchthons Apologie der Augustana finden sich ganze Partien, die als tröstliche Worte seelsorgerlichen Zuspruchs und evangelischer Verkündigung wirken. Indessen ist keine reformatorische Bekenntnisschrift für die gottesdienstliche Liturgie formuliert oder in sie übernommen worden. Diese Strukturverschiebung wirkte sich in der weiteren Entwicklung zur altprotestantischen Orthodoxie dahin aus, daß die doctrina auch dann, als dieser Begriff nicht mehr das Predigen selbst, sondern die Lehre von dem zu Predigenden bedeutete, doch primär auf die Predigt gerichtet blieb und nicht zur mystagogischen Theologie wurde.

In diesen Strukturunterschieden wird man noch keine sich ausschließenden Gegensätze zu erblicken brauchen. Wohl aber können solche daraus werden. Dies

gilt auf der einen Seite, wenn die ontologische Struktur der doxologischen Aussage zur beherrschenden Struktur des theologischen Denkens schlechthin, und zwar auch der Aussagen über den Menschen, gemacht wird. Denn dann wird nicht nur die Geschichtlichkeit des Menschen, sondern auch die Kontingenz der göttlichen Heilstaten in Frage gestellt. Entsprechendes gilt auf der anderen Seite, wenn die Struktur des Zeugnisses, des Zuspruchs, des Getroffenwerdens durch Gottes Anrede und somit die Ich-Du-Korrelation der Begegnung zur Alleinherrschaft erhoben wird, die alle anderen Aussagen ausschließt. Denn dann wird die Gottheit Gottes in Frage gestellt, da Gott eben nicht aufgeht im Offenbarungsakt der geschichtlichen Begegnung, sondern sich in diesem Akt offenbart als der, der von Ewigkeit zu Ewigkeit derselbe ist. Wenn diese oder jene Struktur der theologischen Aussage nicht nur besonders akzentuiert, sondern radikalisiert und zur alleinigen Struktur theologischen Denkens überhaupt gemacht wird, dann entstehen falsche Alternativen und kirchenspaltende Gegensätze. Aber dann stehen sich auch nicht mehr nur getrennte Kirchen, sondern zugleich ontologische und personalistische philosophische Systeme gegenüber, in denen gefangen die einen Christen das Dogma der anderen nicht mehr als Christusbekenntnis zu verstehen vermögen.

In der ökumenischen Begegnung der Kirchen stehen wir heute vor der Aufgabe, die bestehenden dogmatischen Unterschiede nicht nur miteinander zu vergleichen, sondern sie von der Wurzel des Dogmas im Urakt des Glaubensbekenntnisses her neu zu interpretieren und die Funktionen der verschiedenen dogmatischen Aussagen inmitten der Fülle der uns von Gott gebotenen Antworten des Glaubens neu zu erkennen.

Begegnung mit Christen in China

Von Walter Freytag

„Bitte erzählen Sie niemandem, daß Sie nach China gehen", so wurde ich in Hongkong begrüßt. „Wir, die wir in dem unsagbaren Flüchtlingselend die Auswirkungen des heutigen China täglich vor Augen haben, können das nicht verstehen. Die Annahme einer Einladung ist Verrat an allen denen, die unter dem neuen System um ihres Glaubens willen leiden." Ich konnte nur mit der Gegenfrage antworten: „Und was heißt Ablehnung einer solchen Einladung von Christen, die ausdrücklich darum bittet, daß der Gast Vorlesungen an theologischen Seminaren hält? Heißt das nicht das Band der Gemeinschaft, das sie halten wollen, von uns aus durchschneiden und sie verurteilen, ohne daß man sich einem Gespräch stellt?"

Freilich muß man sich klar sein darüber, was ein solcher Besuch austragen kann. Er kann sicher nur Eindrücke vermitteln, aber nicht zu einem abgerundeten Urteil über das neue China führen. Wenn man nur drei Wochen in China ist und dabei nur die Städte Peking, Nanking, Schanghai, Hangtschou und Kanton sieht, verbietet es schon die Redlichkeit, daraus ein Urteil über die Gesamtlage abzuleiten.

Gewiß hat man Eindrücke, die einem zu denken geben: schon die veränderte Landschaft, bei der die Aufforstung und die vielen neu gepflanzten Bäume ebenso auffallen wie die sehr einfachen neuen Arbeitersiedlungen, die manchmal dicht neben den elenden Quartieren stehen, die man von früher her kennt. Noch mehr beeindruckt das veränderte Bild der Menschen, daß man nicht mehr die Bilder von ungenügender Bekleidung in der Winterszeit sieht, daß man vielfach auch bei einfacheren Menschen einen neuen Geist der Selbstachtung im Benehmen spürt und daß gewisse Volksübel wie Opium, Glücksspiele, Prostitution verschwunden zu sein scheinen. Man spürt eine Atmosphäre des Neuanfangs und Aufbruchs, wenn man Ausstellungen und Universitäten besucht und sich von Vertretern von Minderheiten, etwa Mohammedanern, erzählen läßt, mit welcher Freundlichkeit sie sich behandelt wissen. Und der unverkennbare Unterton einer neuen nationalen Selbstachtung kann nicht anders als sympathisch wirken.

Aber all diese Dinge sagen ja nichts Endgültiges aus. Manches daran, wie zum Beispiel die Möglichkeit einer freieren Meinungsäußerung, kann ja morgen schon wieder vorbei sein. Aber viel wichtiger ist bei allem, was uns auf den ersten Blick als gute Veränderung erscheint, die Frage, welchen Preis man dafür gezahlt hat. Es könnte ja sein, daß dieser Preis höher ist als der Wert des Neuen. Darauf eine mit Tatsachen belegte Antwort zu geben, dazu ist das Beobachtungsmaterial eines so kurzen Besuches nicht vielschichtig genug.

Es langt höchstens dazu zu sagen, daß in dem Kreis der Beobachtungen sich der Kommunismus in China als eine starke Macht darstellt, ja als eine Bewegung, die im Volke selbst Wurzel geschlagen hat, die im Unterschied zu anderen Ländern von weiteren Teilen der Bevölkerung getragen wird. Wenn man die Frage beantworten wollte, wieweit sie spontan ist, würde man allerdings schon hinausgehen über das, was man hat beobachten können.

Auch was die Lage der Christenheit anbelangt, bleibt natürlich der Blick beschränkt. Gewiß, man sieht einige stattliche, in den letzten Jahren gebaute Kirchen, andere erweitert oder renoviert, und bekommt jedesmal die Auskunft, daß das mit Opfern der Gemeinde voll finanziert sei. Man sieht den Gottesdienstbesuch und stellt mit eigenen Augen fest, wie ich das zum Beispiel in Schanghai an einem gewöhnlichen Sonntag in sechs verschiedenen Kirchen und Denominationen festgestellt habe, daß der Besuch 50 bis 120 % der angegebenen Mitgliederzahlen ist, trotz der herrschenden Kälte und ungeheizten Räume. Selbst am Sonnabend war der Gottesdienst einer Adventistengemeinde in einem Industrieviertel mit 60 Gliedern von nicht weniger als 30 Menschen besucht, darunter 10 jungen Männern. Man sieht auch große Wirkungsmöglichkeiten der Christenheit. Daß die nichtrömische Christenheit von etwa 700 000 nicht weniger als 21 Studentensekretäre in der Arbeit stehen hat, ist erstaunlich, und die 15 hauptamtlichen und über 100 nebenamtlichen YMCA-Arbeiter in der einen Stadt Schanghai sind eine Tatsache, die ebenso beachtet werden muß wie die Auflageziffern der christlichen Literatur, die im Verhältnis zu den Christenzahlen weit höher sind als bei uns.

Aber das Eigentliche liegt ja nicht im statistisch Erfaßbaren und ist auch in solchen Zahlen nicht greifbar. Das erschließt sich nur in der persönlichen Begeg-

nung mit chinesischen Christen. Aber auch da muß man sich fragen, wie weit es sich erschließt. Man wird mit einer bewundernswerten Gastfreundschaft aufgenommen und mit einer Herzlichkeit, die einem das Herz abgewinnt. Sie werden nicht müde, auf Fragen zu antworten, und gelegentlich bekommt man sogar ein besonderes Lob, wenn man besonders kritisch fragt. Ich habe unendlich viele Gespräche gehabt mit Gruppen und mit einzelnen, manchmal bis tief in die Nacht, und man hatte den Eindruck, daß das Gespräch unbefangen war von beiden Seiten; denn selbstverständlich legte man auch mir kritische Fragen vor. Diese Gespräche sind der wertvollste Ertrag des Besuches. Selbst wenn man sich bewußt ist, daß man selbstverständlich nur mit einem Ausschnitt aus der chinesischen Christenheit dabei in Berührung gekommen ist, so kommt man hier doch der Wirklichkeit am nächsten. Deshalb wollen wir den Versuch machen, diese Gespräche zu charakterisieren.

Zunächst trifft man auf eine breite Schicht des Lobpreises der Regierung und der jetzigen Verhältnisse. Es werden unendlich viele Beispiele freundlicher und gerechter, ja anerkennender Handlungsweisen amtlicher Stellen berichtet, und man wird auch nicht müde zu betonen, daß man sich in der hundertprozentigen Selbständigkeit der Kirche nun wirklich frei fühle. Das alles geht nicht ab ohne zum Teil sehr scharfe Kritik an dem, was früher war. Von der Zeit Tschiang Kai-scheks redet man genau so wie bei uns in Deutschland von der Zeit des Dritten Reiches. Und das Bild der Mission steht natürlich auch unter einem negativen Vorzeichen einer wesentlich politisch bestimmten Betrachtungsweise. Aber die positive Anerkennung des jetzigen Zustandes ist das eigentliche Thema.

Hört man genauer hin, dann treten in diesem Gespräch vier Linien hervor. Zunächst hat es einen deutlich defensiven Charakter. Man möchte deutlich das Bild von der Märtyrerkirche, das das Ausland von China hat, zerstören. Zunächst hat man in der Erinnerung daran, wie es einem selber bei Auslandsbesuchen während des Dritten Reiches gegangen ist, den Eindruck, als wolle man allen allzu simplen Vereinfachungen entgegentreten, etwa in Analogie dazu, wie wir uns damals gewehrt haben, das, was in der Bekennenden Kirche vorging, ausschließlich als politische Widerstandsbewegung zu verstehen. Aber dahinter steht ein tieferes Motiv, das etwa sich in dem Wort widerspiegelte: „Sie können von uns denken, was Sie wollen. Sie können uns für naiv und blind halten. Nur eins dürfen Sie nicht sagen, nämlich, daß wir unseren Herrn verraten haben." In solchen Tönen zeigt sich der tiefste Zug hinter den defensiven Feststellungen, nämlich das Bedürfnis nach ungebrochener Gemeinschaft mit denen, die sich außerhalb Chinas zum Herrn Christus bekennen.

Ein Zweites, was sich in diesen Gesprächen immer wieder offenbart, ist ein bestimmtes politisches Urteil. Es äußert sich in verschiedener Intensität, am stärksten natürlich da, wo auch die Sprache unbewußt beherrscht ist von der Redeweise der politischen Propaganda, wo Begriffe auftauchen, in denen Menschen zu Schemen werden und aufhören, Menschen zu sein — wie die Begriffe Imperialist, Konterrevolutionär usw. Aber auch wo die Redeweise nicht vom unwillkürlichen Gebrauch solcher Begriffe beeinflußt war, trat einem doch die eine Überzeugung immer wieder entgegen: Für China hat sich kein anderer Weg gefunden als der,

den es gegangen ist, und es ist undenkbar, ihn abzubrechen. Hier steht man offenbar in der Gemeinsamkeit des Volkes, und hier setzt sich die Linie fort, die man schon am Anfang des neuen China sehen konnte, daß viele den Kommunismus als die für China einzig mögliche Form eines neuen Weges ansahen, in einer Zeit, die von der Stimmung absoluter Ausweglosigkeit beherrscht war, die Linie, die verstärkt wird durch das, was an neuen Errungenschaften in die Augen fällt und von der her einem immer wieder entgegenklingt: „Früher gab es keinen Ausweg, und jetzt haben wir Hoffnung."

Das Dritte, was einem auffällt, ist, daß die Christen offenbar unter dem Eindruck moralischer Kräfte in der kommunistischen Bewegung stehen. Das ist nicht nur im Hinblick auf solche Tatsachen wie das Sinken der Kriminalitätsziffern um 86 % der Fall, die man damit kommentierte: „Was wir vergeblich gepredigt haben, verwirklichen die Kommunisten", sondern vor allem fallen einem die vielen Beispiele von echter Hingabe und Aufopferung kommunistischer Funktionäre auf, die einem — manchmal mit sichtlicher Ergriffenheit — berichtet werden. Es ist selbstverständlich, daß ein Christentum, soweit es sich selbst im Grunde als eine Summe ethischer Maximen verstanden hatte, diesen Tatsachen gegenüber unsicher ist und jedenfalls im Urteil sehr bescheiden wird. Allerdings ist die eine Stimme, die daraus schloß, daß darunter „das ganze Gerede von der Einzigartigkeit der biblischen Botschaft" fragwürdig wurde, durchaus nur eine Einzelstimme im Chor gewesen.

Das ist es, was man zunächst an Untertönen hören konnte. Aber zu den Untertönen gehört ja auch das, was man nicht sagt. Das ist das Folgende: Fehler, Gewaltsamkeiten und Ungerechtigkeiten, die durch Stellen der Partei und des Staates begangen werden, werden bereitwillig zugegeben — das sind ja auch Dinge, die von Christen in der Beratenden Volksversammlung öffentlich vorgetragen werden —; aber eine grundsätzliche Kritik am jetzigen System findet man nirgends. Vor allem über die Zeit von 1949 bis 1953 kommt man nicht zu einem eingehenden Gespräch. So oft man es versucht, wird das Gespräch darüber bald entweder mit schnellen Erklärungen beendet, oder es wird versichert, daß die Nachrichten nicht den Tatsachen entsprechen. Es werden eine ganze Reihe von Einzelfällen namentlich angeführt, wo etwa im „China Bulletin" Hinrichtungen und Verhaftungen gemeldet worden sind, die nicht stattgefunden haben. Nicht ein einziges Mal ist auch nur eine leise Andeutung zu hören gewesen, daß von den gegenwärtig Verhafteten auch nur einer um seines Glaubens willen inhaftiert sei. Das Äußerste ist, daß einer, der an der Spitze einer Kirche steht, versichert: „Meine Kirche hat niemanden denunziert und jeden, der entlassen wurde, wieder aufgenommen." Diejenigen, die einem ihre persönliche Geschichte der letzten Jahre erzählen, versichern immer wieder: „Ich war auf das Martyrium gefaßt, und es ist nicht gekommen." Und nur einer sprach davon, welche schwere Zeit er gehabt habe, ehe man ihm die Loyalität zum neuen Staat geglaubt habe, und er war gerade derjenige, von dem ich die schärfsten Angriffe auf die westliche Christenheit gehört habe. Also über diesen Zug der Vergangenheit und Gegenwart schweigt man. Das fällt dem Besucher natürlich schwer aufs Herz, vor allen Dingen wenn er den Eindruck hat, daß es nicht nur ein bewußtes Ver-

schweigen ist, das dem Fremden gegenüber immerhin bis zu gewissem Grade verständlich wäre, sondern vielleicht ein unbewußtes Übergehen dessen, was nicht wahr sein darf. Wir können es uns nicht erklären, es sei denn damit, daß es dabei offenbar um die Existenz geht, sei es die persönliche oder die einer Minderheit.

Und doch ist eine Grenze da. Man sagt es laut und verkündigt es auch öffentlich: „Wir sind keine Atheisten. Wir glauben an Gott, an Kreuz und Auferstehung und das ewige Leben. Und wir beten." Das hat ein christlicher Abgeordneter in der Beratenden Volksversammlung gesagt, und man konnte es tags darauf ohne Kritik in den Zeitungen lesen. In den Gesprächen mit Theologen ist mir aufgefallen, daß so gut wie nirgends einer theologischen Begründung und Stützung des gegenwärtigen Systems das Wort geredet wurde. Man lehnte sogar die das Denken solcher Theologie beherrschende Frage nach dem „Beitrag" der Kirche im Werden des neuen Staates ausdrücklich als falsch gestellte Frage ab. Man fand auch manche, die aus ihrer theologischen Besinnung heraus sich bewußt nicht falschen Sicherungen und Illusionen hingaben.

Aber was heißt das positiv? Man kann zunächst sagen: Die Christenheit weiß sich klar geschieden vom Atheismus des Kommunismus. Sie können nicht zugleich Parteimitglieder sein und der Kirche zugehören. Einem System gegenüber, das sie als den Weg ihres Volkes sehen, sind sie ihres Glaubens gewiß und wissen auch, was sie wählen, wenn es zum status confessionis kommen sollte.

Es ist sichtlich ein tiefes Fragen aufgebrochen nach der biblischen Botschaft, nach dem, was das Christentum zum Christentum macht. Wenn man die Frage stellt: „Was ist euch an der Botschaft des alten Evangeliums in diesem Umbruch der Zeit neu geworden?", dann kommen verschiedene Antworten, wie etwa die: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein" oder die: „Wir haben tiefer erkannt, was Sünde ist." Häufiger wird auf diese Frage ehrlich geantwortet: „Das können wir noch nicht sagen. Wir sind noch nicht im Letzten klar darüber." Oder: „Viele Menschen vertiefen sich heute aufs neue in die Bibel, weil ihnen das Verständnis des Evangeliums im Sinne des Social Gospel zerbrochen ist und weil ihnen andererseits die apokalyptische Verkündigung mit ihrer Weltflucht nichts mehr sagt." Oder man formuliert es so: „Wir wissen, daß wir die Andersartigkeit des Evangeliums gegenüber allem, was in der Welt ist, zu manifestieren haben, und wir bitten darum, daß es geschieht. Wir wissen aber, daß es nur durch die Solidarität mit unserem Volke hindurch geschehen kann."

Das Letzte was hier zu sagen ist, ist die einfache Tatsache, daß man sich gerufen weiß, das Evangelium in der Welt zu bezeugen. In den Gesprächen begegnet man merkwürdig selten der Tendenz zu einem Rückzug in die Innerlichkeit. Die Tatsache, daß man unter jungen Christen verhältnismäßig hohe Zahlen von fortschrittlichen Arbeitern und Studenten findet — ich habe in einem Gottesdienst der „Kleinen Herde" einen eben öffentlich ausgezeichneten Ingenieur eine biblisch klare Auslegung über Römer 12 geben hören —, gehört dazu, und auch der Mut zum Bekenntnis ist hier zu nennen. Man sieht immer wieder, daß Christen ganz unbefangen in der Öffentlichkeit ihr Tischgebet halten, so daß sie sich bei Kongressen gelegentlich dadurch als Christen erkennen. Oder man bekommt

berichtet — und nicht nur in Einzelfällen —, daß junge Menschen im Examen die weltanschaulichen Fragen richtig beantworten und dann darunter schreiben: „Das habe ich gelernt. Aber mein christlicher Glaube sagt anders.". Wenn der Ton des Berichts auch darauf lag, daß solche jungen Menschen das Examen bestanden haben, als hätten sie es nicht daruntergeschrieben, so bleiben doch die Gedanken zunächst daran hängen, daß junge Menschen solchen Bekenntnismut bewiesen haben. Beeindruckt haben mich auch die siebzig Teilnehmer an einem Laienkurs eines theologischen Seminars, die für drei Jahre fünf Abende in der Woche mit je zwei Stunden sich ausrüsten lassen, nicht für ein bezahltes Amt, sondern für den Zeugnisdienst. Der Wille zum Zeugnis ist da.

Wenn man sich fragt, ob dieses Zeugnis verstanden wird, dann verlassen wir den Boden des Gesprächs und stehen vor der Tatsache des Wachstums der chinesischen Kirche. Es gibt keine allgemeine Statistik. Aber in vielen Fällen, wo ich die Wachstumszahlen in einzelnen Gemeinden oder kleineren Kirchenverbänden erfahren konnte, war der Zuwachs an Erwachsenentaufen größer als in manchen Kirchen Indiens und Indonesiens. In einer Stadt mit etwa 50 000 nicht-römischen Christen waren es im letzten Jahr ganz nahe an zehn Prozent. Man fragt sich unwillkürlich, worauf dieser Zuwachs beruht. Gewiß werden Fälle genannt, in denen etwa Gebetsheilungen der Anlaß waren. Aber auf das große Ganze gesehen muß man sich sagen, daß sekundäre Motive sicher nicht in Frage kommen. Was sollte im China von heute jemand, der Christ wird, anderes erwarten als eben Christus selbst? Gänzlich ausgeschlossen erscheint der Gedanke daran, als ob man zu den Kirchen, wie sie sind, zustoßen könnte aus irgendwelchen politischen Gründen. Irgendwelche Vorteile, wie sie etwa früher mit der Möglichkeit der besseren Erziehung für die jungen Menschen gegeben waren, sind nicht vorhanden. Im Gegenteil, wer Christ wird, schneidet sich die Möglichkeit, Parteimitglied zu werden, ab und schließt sich einer Minderheit an, die zur Zeit höchstens respektvoll geduldet ist. Auch junge Menschen fassen diesen Entschluß. Das ist ein Zeichen, daß das Zeugnis dieser chinesischen Christenheit gehört wird, daß in ihr etwas lebendig ist, was die Wahrheit des Evangeliums am Gewissen der Menschen offenbar macht.

Wenn man von China Abschied nimmt, wird man nicht nur bedrängt davon, wie wenig man in der kurzen Zeit hat sehen können, sondern auch davon, daß man nicht alles sagen kann, was einem durchs Herz gegangen ist. Aber dreierlei ist klar, was uns aufgegeben ist: Zunächst sollten wir unsere Verbundenheit mit der chinesischen Christenheit freihalten von unserem politischen Interesse. So sehr wir es wünschten, daß China nicht kommunistisch wäre, so falsch ist es doch, die chinesische Christenheit nur unter dem einen Gesichtspunkt zu betrachten, wieweit sie diesem Wunsch entspricht. Wir sollten ferner uns davon zurückhalten, im Eifer um das Evangelium uns zu Richtern aufzuwerfen. Ich erinnere mich noch sehr deutlich daran, wie mir in der Zeit des Dritten Reiches im Ausland das Urteil begegnete: „Wer heute in Deutschland nicht im Konzentrationslager sitzt und noch am Leben ist, kann kein Christ sein", und wie ich damals darüber erschrocken war. Wer auch nur ein wenig Gemerk hat für die chinesische Wirklichkeit, weiß, daß uns ein solches Urteil verboten ist. Wir sollten nicht nur nicht

urteilen, sondern uns auch davon enthalten, von außen her an die chinesische Christenheit Erwartungen heranzutragen oder gar Vorschriften zu machen, wie sie in ihrer Lage das Evangelium zu bezeugen habe. Aber eins sollten wir tun. Wir sollten diese Christenheit nicht von uns aus isolieren, sondern im Gegenteil Verbindung halten, soviel wir können, auch um den Preis, daß wir nicht alles mit ihnen besprechen können, was wir gerne besprechen möchten, aber so, daß wir es wissen und sie es spüren: Wir leben demselben Herrn.

Als ich am letzten Abend in China mit einem kleinen Kreis chinesischer Pastoren zusammen war, die mir aus besonderen Gründen besonders nahestanden, legte ich ihnen zum Schluß nach einem langen und sehr offenen Gespräch die Frage vor: „Ihr wißt, für euch wird gebetet. Und viele warten darauf, wenn ich heimkomme, von mir zu hören, worum sie bitten sollen, wenn sie an euch denken." Ohne Zögern kam als einzige Antwort: „Daß das Evangelium in China laut werde!"

Dokumente und Berichte

Der totale Krieg nicht mit dem Gewissen der Menschheit zu vereinen

Ein Appell des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen an die sittliche Verantwortung der Atommächte

New Haven, USA, August 1957

„Der Zentralausschuß spricht der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten für die Erklärung über ‚Atomteste und Abrüstung' seine Dankbarkeit aus und wünscht ihr die weiteste Verbreitung. Indem wir diese Erklärung der Aufmerksamkeit der Mitgliedskirchen empfehlen, richten wir an unsere christlichen Brüder noch diesen besonderen Appell, der unsere gemeinsame Verantwortung in der gegenwärtigen Weltstunde betrifft.

Seit den ersten Phasen des Rüstungswettlaufes mit Atomwaffen und seit dem Beginn der Entwicklung von Wasserstoffbomben bekundet der Ökumenische Rat der Kirchen seine tiefe Beunruhigung über den Gang der Dinge. Er hat das auf mancherlei Weise getan, sowohl durch Erklärungen und Aktionen des Zentral- und Exekutivausschusses und der Weltkirchenkonferenz von Evanston, als auch durch die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten.

Im letzten Jahr ist die Besorgnis der Öffentlichkeit über die Auswirkungen der Atomteste noch gewachsen, und es kam zu deutlichen Warnungen durch eine Reihe verantwortlicher Wissenschaftler. Vor allem rüttelt uns die Tatsache auf, daß diesen Experimenten auch eine Gefahr für ungeborene Generationen innewohnt, und stellt uns eindringlich die moralische Verantwortung vor Augen, die dem Gewissen unserer Generation aufgetragen ist.

Wir erkennen an, daß die Frage der Einstellung von Kernwaffenexperimenten in dem breiten Zusammenhang gesehen werden muß, den die Erklärung der

Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten darlegt. Wir stimmen dem zu, daß es ohne Risiko nicht möglich ist, nur einen Teil des komplexen Abrüstungsproblems ins Auge zu fassen.

Es gibt jedoch gewisse sittliche Grundsätze mit Relevanz für den gesamten Fragenkomplex des Atomkrieges, die wir nachdrücklich betonen möchten. Der Zentralausschuß bekräftigt seine 1950 in Toronto ausgesprochene Überzeugung, daß ‚wo die modernen Kriegsmethoden — Atomwaffen, bakteriologische Waffen und totale Zerbombung — angewandt werden, Gewalt und Zerstörung ein so furchtbares Ausmaß annehmen, daß dadurch auch die letzten Grundlagen alles Rechts und aller Kultur in Gefahr geraten'. Die Verurteilung solcher Methoden stützt sich auf die Tatsachenerkenntnis, daß der totale Krieg — d. h. der Krieg, in dem alle Methoden erlaubt sind — mit dem Gewissen der Menschheit einfach nicht zu vereinen ist. Wir glauben außerdem, daß die Anwendung derartiger Kriegsmethoden unausweichlich eine Erniedrigung der geistigen Würde des handelnden Volkes bedeutet.

Wir müssen überhaupt fragen, ob denn eine Nation das Recht hat, die Experimente von Kernwaffen fortzusetzen, solange das Ausmaß der ihnen innewohnenden Gefahren noch so wenig bekannt ist und solange wirksame Schutzmittel gegen diese Gefahren fehlen. Wir müssen ferner fragen, ob eine Nation das Recht hat, die Veranstaltung derartiger Experimente auf eigene Verantwortung zu beschließen, während die Menschen anderer Völker in allen Teilen der Welt, die gar keine Zustimmung gegeben haben, vielleicht die Folgen tragen müssen. Darum rufen wir jede Nation, die Versuchsserien veranstaltet, auf, nicht nur die nationale Verteidigung und internationale Sicherheit im Auge zu haben, sondern auch ihre moralische Verantwortung voll zu ermessen.

Auf kein geringeres Ziel als die Abschaffung des Krieges selbst sollten alle Völker, ihre Leiter und alle Staatsbürger hinwirken. Die Erreichung dieses Zieles ist ein feierlicher Auftrag an unsere Generation. Wir begrüßen und unterstützen alle ehrlichen Anstrengungen, die jetzt zur Begrenzung und Kontrolle jeder Art von Waffen sowie zur Herstellung der Grundlagen für einen sicheren Frieden unternommen werden. Wir wiederholen den Appell von Evanston, alle Waffen der Massenvernichtung — einschließlich Atom- und Wasserstoffbomben — zu verbieten und entsprechende internationale Inspektions- und Kontrollorgane zu schaffen.

Wir wissen, daß ein umfassendes Abrüstungsprogramm stufenweise verwirklicht werden muß, und wir sind uns darüber klar, wieviel von der Vertiefung des Vertrauens zwischen den Völkern abhängt. Aber wir dringen mit allem Nachdruck darauf, daß als ein erster Schritt die Regierungen, die Atomexperimente durchführen, diese wenigstens für eine Versuchsperiode aufgeben, und zwar entweder zusammen oder einzeln in der Hoffnung, daß andere dasselbe tun, auf daß neues Vertrauen entstehe und so die Grundlage für zuverlässige Absprachen gelegt werde.

Darum rufen wir alle unsere Brüder auf, mit christlichem Mut zu handeln und den allmächtigen Gott zu bitten, er möge die Völker und ihre Regierungen auf den rechten Weg führen."

*

Vorstehender Appell wurde im Zusammenhang mit einem von der „Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten" vorgeschlagenen Fünf-Punkte-Programm beschlossen:

1. Einstellung der Experimente durch internationale Absprachen;
2. Produktionsstop für Kernwaffen unter wirksamen Kontrollmaßnahmen;
3. Stufenweise Abrüstung der nationalen Streitkräfte in Atom- und Konventionalwaffen, bei entsprechenden Sicherheitsvorkehrungen;
4. Intensivierung der internationalen Zusammenarbeit in der Entwicklung der Atomenergie für friedliche Zwecke, ebenfalls unter angemessenen Sicherheitsvorkehrungen;
5. Errichtung eines wirksamen Systems für die friedliche Beilegung internationaler Streitigkeiten und die friedliche Anpassung an veränderte Verhältnisse.

Zehn Jahre Zentralausschuß

Bericht des Generalsekretärs Dr. W. A. Visser 't Hooft
auf der Sitzung des Zentralausschusses in New Haven (USA) (gekürzt)

1. 1937—1957

Es ist jetzt genau zwanzig Jahre her, seit der Plan zur Bildung eines Ökumenischen Rates der Kirchen endgültige Form annahm. Im Juli 1937 trat der sogenannte „Ausschuß der Fünfunddreißig" unter dem Vorsitz von Erzbischof Temple im Westfield College zusammen und arbeitete den ersten konkreten Entwurf für den Rat aus. . . . Jener Sommer des Jahres 1937 mit den beiden großen Konferenzen in Oxford und Edinburgh war ein fruchtbarer Sommer. Es lohnt sich, die Hauptgedanken dieser Zusammenkünfte ins Gedächtnis zu rufen und versuchsweise die geistliche Atmosphäre zu beschreiben, in der der Rat entstand.

Es ist allgemein bekannt, daß der kennzeichnendste Satz jener Zusammenkünfte war „Laßt die Kirche die Kirche sein". Dieser Gedanke taucht zweimal in der Botschaft der Oxford-Konferenz auf, die von Erzbischof Temple entworfen war. Der Erzbischof hatte sie von dem Vorbereitungsdokument der Sektion für Internationale Beziehungen übernommen — ein Dokument, das auf Dr. John Mackay zurückging. Dieser Satz „Laßt die Kirche die Kirche sein" ist manchmal in dem Sinne verstanden worden, als ob gemeint sei „Laßt die Kirche sich auf ihre inneren Angelegenheiten beschränken." Das ist eine völlig falsche Auslegung. Was gemeint war, ist dieses: „Laßt die Kirche das sein, wozu sie berufen ist: die Gemeinde des neuen Äons, die Vorhut des Reiches Gottes, die Stimme und das Werkzeug des Herrn, der König, Priester und Prophet ist". Die Konferenzen von Oxford und Edinburgh wurden nämlich zu einer Zeit gehalten, in der die Kirche nach einer verhältnismäßig langen Ruheperiode offen und aggressiv durch antichristliche totalitäre Ideologien herausgefordert wurde. Und dieser Herausforderung konnte man nur begegnen mit einer Wiederentdeckung und erneuten Bekräftigung des allumfassenden Herrschaftsanspruches Jesu Christi. „Laßt die Kirche die Kirche sein" in Verbindung mit jenem Jahre war ein Ruf zur Erneue-

rung der Kirche und zu einer treueren Erfüllung ihrer gesamten Sendung in und an die Welt.

Uns an diese Anfänge zu erinnern, dient nicht nur einem Rückblick. Denn die Entwicklungen seit 1937 und besonders in den letzten Jahren haben es so überaus deutlich werden lassen, daß die Männer und Frauen des Jahres 1937 eine tiefe Wahrheit in der ökumenischen Bewegung erkannt hatten. Es ist die Wahrheit, daß es keine wahre Einheit ohne Erneuerung gibt, oder, um es positiv auszudrücken, daß die Einheit, die wir im Ökumenischen Rat anstreben, eine Einheit ist, die die Ganzheit und Integrität der Kirche offenbar macht.

Es gibt mancherlei Tätigkeit des Rates, die mit dem Hauptzweck seines Daseins, nämlich die Einheit der Kirche zu fördern, unmittelbar wenig zu tun zu haben scheint. Vom Standpunkt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die in diesem Jahre die dreißigste Wiederkehr der ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung begeht, kann gefragt werden, ob das Streben nach Einheit jetzt nur zu einem von den vielen Zielen geworden ist, die der Ökumenische Rat verfolgt. Und es ist wichtig, daß diese Frage ernstlich geprüft wird, wie es jetzt von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vorgesehen ist. Aber wir müssen sie im richtigen Zusammenhang prüfen. Tun wir nur dann etwas für die Einheit, wenn wir uns ausdrücklich mit Angelegenheiten von Glauben und Kirchenverfassung beschäftigen? Sicherlich nicht. Im Lichte der Erkenntnisse, die wir von Oxford 1937 gewonnen haben, ist es klar, daß unsere mannigfaltige Tätigkeit dann, wenn sie darauf abzielt, den Kirchen zu helfen, wirklich miteinander die Kirche zu sein, ein gewichtiger Beitrag für die Sache wirklicher Einheit ist. Indem wir die theologischen Folgerungen unseres Glaubens miteinander ernsthaft studieren, den Kirchen helfen, Laien, Männern wie Frauen, ebenso wie der Jugend ihren Platz und ihre Aufgabe als Glieder der ganzen Gemeinschaft zuzuweisen, und indem wir die Gemeinschaft enger gestalten durch gegenseitigen Austausch und zwischenkirchliche Hilfe, — diese und andere Gesichtspunkte unserer Arbeit bereiten nicht nur den Weg zur Einheit, sondern wirken selbst einigend, indem sie uns in der Erfüllung des gemeinsamen Auftrages aneinander binden. Und wir dürfen und müssen deshalb hoffen, daß so, wie die Kirchen einander helfen, immer wahrer und reiner die Kirche Jesu Christi zu werden, sie unausweichlich auch zu endgültigen Schritten veranlaßt werden, ihrer Einheit voll Ausdruck zu verleihen.

2. Die zehnte Tagung des Zentralausschusses

Der Bericht über die Tagung der Fünfunddreißig in Westfield enthielt einen Satz, der die von Dr. J. H. Oldham oft geäußerte Überzeugung wiedergibt: „Wenn er (der Ökumenische Rat der Kirchen) eine Wirkung ausüben soll, so muß er die Achtung der Kirchen in solchem Maße verdienen und gewinnen, daß die einflußreichsten Leute im Leben der Kirchen sich bereitfinden, seiner Arbeit Zeit und Kraft zu widmen." Ist diese Bedingung erfüllt worden? Die Tatsache, daß wir jetzt die zehnte Tagung des Zentralausschusses durchführen, darf uns nicht in Versuchung führen, Glückwunschreden zu halten, aber wir würden undankbar sein, wenn wir diese Frage nicht bejahend beantworten würden. Es ist nichts Geringes, daß es sich als möglich erwiesen hat, Jahr für Jahr die führenden

Persönlichkeiten so vieler Kirchen zusammenzubringen und das gerade dann wenn vielbeschäftigte Leute ein Recht auf Urlaub haben. Und wenn wir jene kirchlichen Persönlichkeiten hinzunehmen, die an unseren Ausschüssen, Konferenzen und Kursen teilnehmen, so können wir sagen, daß für eine große Zahl von Männern und Frauen in verantwortlicher kirchlicher Stellung oder in verschiedenartigen Berufen das Vorhandensein des Oekumenischen Rates eine beträchtliche Wandlung in ihrem Leben bedeutet hat, — eine Wandlung, die ihre Bürden schwerer gemacht, ihnen aber zur selben Zeit auch Bereicherung gebracht hat.

Dieses Jubiläum des Zentralausschusses bietet auch eine gute Gelegenheit, um die außerordentlich große Bedeutung hervorzuheben, die die jährlichen Tagungen des Zentralausschusses für das gesamte Leben des Rates gehabt haben und haben. Sie setzen den Rat in den Stand, in enger Verbindung mit dem Leben vieler seiner Mitgliedskirchen zu bleiben; sie bewahren den Arbeitsstab vor der Gefahr einer Genfer „Sekretariokratie". Und was noch wichtiger ist: durch die Diskussion zentraler Themen des Lebens der ökumenischen Bewegung und durch gemeinsamen Gottesdienst formen sie jenes ökumenische Ethos und jene ökumenische Theologie, die wir so schwer definieren können, die aber doch sehr real vorhanden sind und ohne die es keine ökumenische Bewegung mehr geben würde, sondern nur noch ökumenische Maschinerie . . .

3. Krisen

Ich glaube, daß wir uns in keinem anderen Jahre seit der Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen so vielen kritischen Situationen gegenübergestellt gesehen haben wie während dieses letzten Jahres. Das soll nicht als eine Klage verstanden werden. Obwohl diese Krisen sehr viel Zeit und Kraft beanspruchen, so gibt doch die Tatsache, daß die betreffenden Kirchen sich um Hilfe an uns wenden und auf unsere Unterstützung rechnen, dem Vorhandensein unserer Gemeinschaft einen tiefen Sinn. Und da ist noch ein weiterer Punkt. Eine Krise, von der mehrere Nationen betroffen sind wie etwa beim Suezkanal, mag für die Kirchen dieser Nationen Gelegenheit bieten, daß sie nicht an eine „billige" Ökumene glauben, die nur in friedlichen Zeiten funktioniert, sondern an eine „teure" Ökumene, die sich in der Prüfung spannungsreicher Zeiten bewährt. An diesem Punkte haben wir sowohl ermutigende wie entmutigende Erfahrungen gemacht.

Die Beweggründe des Ökumenischen Rates für die Beschäftigung mit Krisen internationalen Charakters sind oft mißverstanden worden. Auf die Gefahr allzu großer Vereinfachung hin möchte ich deshalb nochmals versuchen, unsere Hauptanliegen zu formulieren. Sie lassen sich in den folgenden drei Fragen zusammenfassen:

a) Werden wir in dieser Krise mit Grundsatzfragen internationaler Beziehungen konfrontiert, zu denen die Kirchen des Rates vom christlichen Standpunkt aus gemeinsam Stellung genommen haben, und sollte der Ökumenische Rat daher die Kirchen an die Bedeutung dieser Stellungnahme im Blick auf die vorliegende Situation erinnern?

b) Wie können wir den Mitgliedern unserer Gemeinschaft, die in diese Krise verwickelt sind, und ganz besonders denen, für die sie Not und Leiden bedeutet, geistlich wie materiell zur Hilfe kommen?

c) Was kann getan werden, um zu gewährleisten, daß diese Krise die Gemeinschaft zwischen den Christen der betreffenden Länder oder zwischen diesen Christen und dem Ökumenischen Rat als ganzem nicht gefährdet?

Wir werden noch sehen, daß die Antworten auf diese drei Fragen in verschiedene Richtungen weisen mögen. Unsere Verantwortung, auf der Grundlage unserer gemeinsamen Überzeugungen unmißverständlich Stellung zu beziehen, mag in Konflikt geraten mit unserer Verantwortung, die Gemeinschaft zwischen uns aufrechtzuerhalten. Und wir dürfen niemals unsere Stimme erheben oder etwas unternehmen, ohne uns gefragt zu haben, welche Konsequenzen aus unseren Worten für die Christen, die es in erster Linie angeht, erwachsen werden. Es ist dann immer eine schwierige geistliche Entscheidung, was für ein Wort gesagt oder welcher Schritt unternommen werden muß.

In diesen Dingen erfahren wir eine wesentliche Hilfe durch die Arbeit der „Kommission der Kirchen für die Internationalen Angelegenheiten". Und das an zwei Punkten. Sie versorgt uns mit der nötigen Fachkenntnis, die erforderlich ist, um aus wirklicher Vertrautheit mit der Sache heraus zu sprechen. Zugleich kann sie oft etwas unternehmen und sich äußern in Situationen, in denen die sie tragenden Körperschaften aus dem einen oder anderen Grunde nicht in der Lage sind, selber etwas zu tun oder zu sagen, nicht zuletzt deswegen, weil es der Kommission gelungen ist, auf der Basis gegenseitigen Vertrauens Beziehungen mit führenden Persönlichkeiten so vieler Nationen herzustellen ... Jede Krise bietet in besonderer Weise Gelegenheit, um wahre christliche Solidarität zum Ausdruck zu bringen. So ist die ungarische Tragödie zum Anlaß geworden, durch Opfergaben die umfassendste Anteilnahme und Solidarität zu bekunden, die wir jemals in der Geschichte der Zwischenkirchlichen Hilfe unseres Rates aufzuweisen hatten.

4. Regionale Entwicklungen

Eine der bedeutendsten neuen Entwicklungen dieses Jahres war die Veranstaltung der Ostasien-Konferenz der Kirchen in Prapat (Indonesien). Diese Zusammenkunft wies mehrere bedeutsame Aspekte auf, aber ich möchte besonders auf die Tatsache aufmerksam machen, daß sie den ersten Versuch einer regionalen Organisation der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates und der Mitgliedsräte des Internationalen Missionsrates in einem geographisch weiten Gebiet darstellt. Denn diese Lösung des Problems regionaler Beziehungen mag sehr wohl zu einem Muster werden, das sich auf Entwicklungen in anderen Teilen der Welt auswirken wird.

Die Konferenz von Prapat war das Ergebnis einer Entwicklung, an der der Ökumenische Rat wie auch der Internationale Missionsrat aktiven Anteil hatten. Der dringende Wunsch der asiatischen Kirchen nach engeren Beziehungen untereinander ist weithin das Ergebnis der Vermittlungsbemühungen, die durch das Ostasien-Sekretariat des Internationalen Missionsrates und des Ökumenischen

Rates während der Amtszeit von Dr. Rajah B. Manikam unternommen wurden. Die asiatischen Kirchen, die voneinander nur sehr wenig wußten, haben ihre Schwesterkirchen entdeckt; sie finden, daß sie vieles gemeinsam und auch vieles voneinander zu lernen haben und möchten aus diesem Grunde in sehr viel engere Beziehungen zueinander treten. Und angesichts des tiefgehenden Interesses, das in den Kirchen von Australien und Neuseeland für die asiatischen Kirchen aufgebrochen ist, haben sie die australischen und neuseeländischen Kirchen aufgefordert, dem neuen asiatischen Zusammenschluß beizutreten. Vom Standpunkt der ökumenischen Bewegung als ganzer ist dies nicht nur ein natürlicher, sondern auch ein höchst wünschenswerter Schritt vorwärts. Ökumene beginnt zu Hause, und wenn auch erhebliche Unterschiede zwischen den asiatischen Ländern und noch größere Unterschiede zwischen den asiatischen Ländern einerseits und Australien und Neuseeland andererseits bestehen, so hat man doch die Empfindung, daß dieses ganze Gebiet eine „Hausgemeinschaft" darstellt, eine geographische Einheit, in der man gemeinsame Probleme und gemeinsame Aufgaben hat.

Wir müssen jedoch fragen, was eine derartige regionale Entwicklung für die Weltbewegungen bedeutet. Regionalismus kann leicht zur Blockbildung und zu einem gewissen regionalen Isolationismus führen, ganz besonders in der Welt von heute, in der die Spannungen zwischen den Kontinenten jeden Tag zunehmen. Ist die Gefahr vorhanden, daß diese und ähnliche regionale Entwicklungen dazu führen, den Zusammenhalt im Ökumenischen Rat zu lockern?

Diejenigen unter uns, die an der Konferenz von Prapat teilnehmen durften, können auf diese Frage antworten, daß dort keinerlei Anzeichen separatistischer Tendenzen sichtbar wurden. Der Regionalismus, den sie vertrat, war nicht gegen andere Teile der Welt gerichtet. Ihre Beweggründe waren gänzlich positiv. Diese Kirchen und Räte möchten zusammenarbeiten, weil sie eine gemeinsame Verantwortung für die Evangelisierung Asiens empfinden. Gegenstand der Diskussionen war ausschließlich der evangelistische Auftrag der Kirche in Asien. Man war der Meinung, daß dieser Auftrag angemessener erfüllt werden könnte, wenn die Kirchen Asiens lernen, zusammenzuarbeiten, einander zu helfen und „brüderliche Mitarbeiter" auszutauschen.

Zugleich wurde absolut deutlich, daß die regionale Zusammenarbeit in keiner Weise die Teilnahme der asiatischen Kirchen und Räte am Ökumenischen Rat und am Internationalen Missionsrat mindern sollte. Und der Plan, ein erweitertes Sekretariat einzurichten, wird in gleicher Weise zu den Ausschüssen der Konferenz wie zu den Weltzusammenschlüssen in Beziehung stehen.

Es scheint daher, daß in Prapat Neuland betreten ist, indem dort gezeigt wurde, wie regionale Zusammenarbeit und Teilnahme an den Weltbewegungen miteinander verbunden werden können. Im Augenblick läßt sich noch nicht übersehen, ob man in anderen Gegenden einen ähnlichen Weg gehen wird. In Europa ist durch die Konferenz von Liselund (Dänemark) ein erster Schritt zur Herstellung regionaler Beziehungen unternommen worden. Dieser Versuch war jedoch nur teilweise erfolgreich, weil eine beträchtliche Anzahl von europäischen Mitgliedskirchen nicht teilgenommen hat. Vom Standpunkt des Ökumenischen Rates aus müssen wir dem Wunsche Ausdruck geben, daß nichts unterlassen

werden sollte, eine europäische regionale Zusammenarbeit herbeizuführen, die alle unsere Mitgliedskirchen umfaßt . . .

5. Der Ökumenische Rat und die weltweite Sendung der Kirche

Wir haben jetzt einen entscheidenden Zeitabschnitt in der Entwicklung der Beziehungen zwischen dem Ökumenischen Rat und dem Internationalen Missionsrat erreicht oder besser gesagt: zwischen jenem Sektor der ganzen ökumenischen Bewegung, der im Ökumenischen Rat zusammengefaßt ist, und jenem anderen Sektor der ökumenischen Bewegung, der Missionsbewegung, der im Internationalen Missionsrat verkörpert ist. Wir brauchen nicht an die verschiedenen Stadien dieses Vorgangs zu erinnern. Er setzt schon im Zeitpunkt unserer Entstehung ein, als die Konferenz von Utrecht im Jahre 1938 Dr. William Paton, den damaligen Sekretär des Internationalen Missionsrates, einlud, gleichzeitig das Amt eines beigeordneten Generalsekretärs des in Bildung begriffenen Ökumenischen Rates zu übernehmen. Seit Amsterdam hat man diese Beziehungen mit dem Begriff der „Verbindung" umschrieben. Aber auch diese enge Beziehung konnte nicht als hinreichend angesehen werden, um den tatsächlichen Gegebenheiten der Situation zu entsprechen.

Wie sehen diese tatsächlichen Gegebenheiten aus? Die wichtigsten unter ihnen sind geistlicher Natur. Wir haben immer mehr festgestellt, daß der Begriff „ökumenisch" sowohl eine Breiten- wie auch eine Tiefendimension hat. Ökumene umschreibt, wie wir schon im Jahre 1937 in Oxford gesehen haben, sowohl den weltumspannenden Charakter der Kirche wie auch ihre Integrität, ihre Ganzheit. Wenn das aber zutrifft, dann muß eine ökumenische Bewegung eine Bewegung sein, die es sowohl mit dem gesamten Leben der Kirche in all seinen Aspekten als auch mit der Sichtbarmachung der Universalität und Einheit der Kirche zu tun hat. Nun ist es klar, daß beide Aspekte der Ökumene auf das Anliegen der Mission hinweisen. Allen Völkern das Evangelium zu bezeugen, ist die vornehmste Wesensaufgabe der Kirche. Wie kann sie Ganzheit erreichen ohne Erfüllung des Auftrages, in die Welt hinauszugehen und das Evangelium zu bezeugen? Aber es ist ebenso zutreffend, daß das Streben nach wahrer Universalität seinen Ausdruck in der Mission bis an das Ende der Erde finden muß.

All dies ist wie ein Ferment in unserer eigenen Wirksamkeit am Werk gewesen. In Rolle (1951) hat unser Ausschuß dieses Thema in einer Erklärung über „Mission und Einheit" behandelt. So müssen wir nicht überrascht sein, daß wir jetzt nach den praktischen Folgerungen aus unseren Erkenntnissen gefragt sind. Man hat die Frage aufgeworfen, von welcher Seite denn auf die Integration der beiden Weltorganisationen gedrängt wird. Die Hauptantwort darauf muß sein: Dieses Drängen kommt aus dem Herzen der ökumenischen Bewegung selbst! Wie eine führende Persönlichkeit einer Jungen Kirche in Asien es kürzlich ausdrückte: „Wenn der Ökumenische Rat die Mission nicht ernst nimmt, hat er seinen Namen nicht verdient." Wir schulden den Jungen Kirchen, die dem Ökumenischen Rat beitreten, die Schaffung eines ökumenischen Milieus, in dem der Missionsauftrag die gesamte Atmosphäre durchdringt. Wir schulden es den alten Kirchen, in unserer gesamten Wirksamkeit die Dringlichkeit dieses größ-

ten Auftrages wachzuhalten. Und der Ökumenische Rat als ganzer bedarf der Erfahrung und der Erkenntnisse der geschichtlichen Missionsbewegung.

Nun ergibt sich die Frage, ob die Zeit für einen endgültigen Schritt reif ist. Das Problem besteht darin, daß wir in dieser Hinsicht eine große Verschiedenheit zwischen den Erdteilen und Gegenden vorfinden. In einigen ist die Situation mehr als reif, während in anderen die Entwicklung noch nicht den Punkt erreicht zu haben scheint, wo eine Entscheidung unausweichlich wird. Dies stellt ein Problem für uns alle dar, aber ganz besonders für den Internationalen Missionsrat, und wir müssen mit tiefem Verständnis und Mitgefühl die sehr ernste Diskussion verfolgen, die sich in seinen Reihen vollzieht und die auf seiner Vollversammlung in Ghana fortgesetzt werden soll.

Meine Hoffnung ist, daß wir unsererseits die Bereitschaft erkennen lassen, an der Erfüllung der gemeinsamen Missionsaufgabe mitzuwirken und alles, was nötig ist, zu tun, um eine Integration zu gewährleisten, in der die lebenswichtigen christlichen Belange beider Körperschaften sichergestellt sind. Ich hoffe auch, es wird deutlich werden, daß wir dabei nicht in den Kategorien organisatorischer Vergrößerung oder zentralisierter Verwaltung denken, sondern völlig in den Kategorien der einen unteilbaren Sache des Reiches Gottes. Wenn wir diesen Weg einschlagen, werden wir zu Änderungen in der Organisation des Rates und seiner Verfassung ebenso wie auch in seinem Arbeitsprogramm bereit sein müssen. Diese Änderungen werden nicht die Grundvoraussetzungen berühren, auf denen der Ökumenische Rat der Kirchen beruht. In dem Plan, der uns vorgelegt werden wird, ist der Grundsatz, daß die Kirchen die Arbeitsweise des Rates zu bestimmen haben, vollauf gewahrt. Es ergibt sich aber eine tiefer greifende Folgerung. Wenn wir diesen oder irgendeinen ähnlichen Plan annehmen, so werden wir auch damit die tatsächliche Verantwortung auf uns nehmen, die Kirchen in ihrer Missionsaufgabe zu unterstützen, so, wie wir auch schon die Verantwortung für andere Aspekte ihrer Gesamtaufgabe übernommen haben . . .

Der ökumenische Ertrag von Minneapolis

Von Kurt Schmidt-Clausen

Es gibt in der Ökumene manche Stimmen, die in der Existenz der konfessionellen Weltbünde eine Bedrohung des ökumenischen Denkens und Wollens erblicken. Man fragt etwa, ob nicht eine Kirche, die sich wieder stärker auf ihr Bekenntnis und die damit verbundene Sonder-Tradition besinnt, in der Gefahr stünde, die bereits existierende und quer durch alle „Denominationen" hindurch wirksame Einheit der Glieder des Leibes Christi in ihrem Haupt Christus zu gering zu bewerten. Insbesondere dem Lutherischen Weltbunde gegenüber werden in manchen Quartieren solche und ähnliche Vorbehalte angemeldet.

Nun wird niemand leugnen wollen, daß Entwicklungen denkbar sind, die die genannten Befürchtungen bestätigen würden, insbesondere dort, wo das Bekenntnis nicht so sehr in seiner zentralen Bezogenheit auf den in der Heiligen Schrift geoffenbarten Herrn, sondern mehr in seiner Unterschiedenheit von anderen Bekenntnissen und Interpretationen des Glaubens Gewicht gewinnen würde.

Indessen wird man aber im Blick auf die Arbeit des Lutherischen Weltbundes, insbesondere dort, wo sie sich uns im Licht der Verhandlungen der vom 15. bis 25. August 1957 in Minneapolis (USA) abgehaltenen III. Vollversammlung darstellt, sagen dürfen, daß Treue zum Bekenntnis der Väter und ökumenischer Eifer einander nicht nur nicht ausschließen, sondern im Gegenteil geradezu fordern. Es war dies für den Berichterstatter einer der stärksten Eindrücke, die er aus Minneapolis mitnahm, nämlich: die Selbstverständlichkeit zu spüren, mit der allgemein die Verbindung von Bekenntnistreue und ökumenischer Gesinnung als unauflöslich und die tiefsten Intentionen des lutherischen Bekenntnisses verwirklichend vorausgesetzt wurde. Diese an und für sich keineswegs so selbstverständliche Selbstverständlichkeit bestimmte den Gang dieser Vollversammlung.

Schon das Generalthema — „Christus befreit und eint" — und seine sorgfältige Vorbereitung zeigten den Kurs an, nämlich eine gemeinsame Antwort vom Bekenntnis her zu finden auf die seit Lund (1952) und Evanston formulierten Fragen der Ökumene an die Gliedkirchen, was sie von Christus und der Kirche und der Verhältnisbestimmung zwischen beiden halten und wie aus der schriftgemäß zu bestimmenden Relation zwischen Haupt und Leib als einer Realität im Leben der „Kirchen" neue ökumenische Impulse zu erwarten seien. „Christus befreit und eint" als Durchführung dieses theologischen Generalthemas innerhalb der Vollversammlung der Gliedkirchen des LWB ist der entschlossene Versuch zur gemeinsamen und verantwortlichen Beantwortung dieser Fragen.

Die Bedeutsamkeit dieses Versuches wird zum Beispiel sichtbar in der Methode: Das theologische Generalthema stand nicht etwa am Rande, sondern war die Mitte der Verhandlungen in Minneapolis. Die fünf Hauptvorträge im Plenum dienten der Entfaltung der fünf Unterteilungen des Themas, so wie sie bereits im Studienheft erschienen und bearbeitet worden waren, und umschrieben die ökumenische Problematik derselben. Über den jeweils am Vormittag im Plenum behandelten und diskutierten Unterteil wurde am Nachmittag zwei Stunden lang in zwanzig eigens hierfür gebildeten Diskussionsgruppen gleichzeitig verhandelt; diese sorgfältig geleiteten Gruppen waren klein genug, um wirkliche Arbeit zu ermöglichen, und doch groß genug, um repräsentativ zu sein. Das durch die jeweiligen zwei Leiter der Gruppen festgehaltene Besprechungsergebnis wurde dann abends in einer Konferenz aller (40) Leiter mitgeteilt. Aus den Besprechungsergebnissen der zwanzig Gruppen kristallisierten sich hierbei gewisse gemeinsame Tatbestände heraus, die zusammengefaßt und von einem speziellen, für diesen Unterteil bestellten Formulierungsausschuß in Thesenform gegossen wurden. Das Gesamtergebnis der fünf Arbeitstage wurde am sechsten und siebenten Arbeitstag von der Diskussionsgruppenleiter-Konferenz durchberaten und für die Vorlage im Plenum vorbereitet. Das Plenum wiederum diskutierte die vorgelegten 51 Thesen abschnittweise und nahm sie als Corpus entgegen, um sie den Gliedkirchen zu weiterem Studium zu empfehlen.

Das eigentlich Aufregende an diesen 51 Thesen ist nicht nur der Inhalt, über den wir hier aus Raumgründen nur andeutungsweise referieren können, sondern auch die zur Anwendung gelangte Methode. Gerade auf sie wurde viel Sorgfalt

verwandt, um wirklich einmal einen Akt gemeinsamen Denkens zu ermöglichen, an dem sich jeder verantwortlich und kompetent zu beteiligen vermochte.

Der zur Handhabung solcher Methode nötige Reifegrad der Gesprächsteilnehmer wurzelt in dem Wissen um die gemeinsame Dienstgliedschaft am Leibe Christi. Es war nicht von vornherein gewiß, daß solche Erkenntnis vorherrschen und die Atmosphäre bestimmen würde. Indessen zeigte es sich, daß sie im Gespräch über die durch Thema und Unterthemen angeschnittenen theologischen Sachverhalte einfach entstand und sich von Mal zu Mal verdichtete. Zuguterletzt war man einfach — wie von selber — ein geistliches „team", eine Arbeitsgemeinschaft mit einer beträchtlichen Zahl gemeinsamer Überzeugungen. Man möchte daher fast den Satz wagen: Nicht so sehr wegen ihres Inhaltes, sondern zuerst wegen der — zumindest für den protestantischen Bereich — ungewöhnlichen Art und Weise ihres Entstehens verdienen die 51 Thesen von Minneapolis die Aufmerksamkeit aller ökumenischen Kreise.

Natürlich sind Form und Inhalt, Methode und Ziel nicht voneinander zu trennen. Die oben beschriebene Methode hätte sich nicht anwenden lassen, wenn man nicht einfach eine Menge entscheidender Dinge von vornherein hätte gemeinsam sagen und bezeugen können. Und umgekehrt ist es schwer vorstellbar, wie man ohne die genannte Methode in der knappen zur Verfügung stehenden Zeit all die zahlreichen Kontroversfragen unter Lutheranern zureichend hätte behandeln und in einigen sogar zu einer gewissen Lösung hätte kommen sollen. Wir wollen nicht geringachten, was alles hat gesagt werden können, — etwa hinsichtlich der Bezogenheit der Ekklesiologie auf die Zwei-Naturen-Lehre, oder hinsichtlich der Leib-Haftigkeit des wandernden Gottesvolkes in dieser Welt. Das sind gewichtige, unüberhörbare Beiträge zu den Fragen, die aus Faith and Order zu uns herübertönen, wobei es für manchen von uns von großem Wert war, unmittelbar vor der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes an der Sitzung der Faith and Order-Kommission in New Haven teilgenommen und das Ringen um gemeinsame ökumenische Aussagen zur Lehre von der Taufe miterlebt zu haben. Andere wiederum, die den Sitzungen der Lutherischen Weltsozialkonferenz in Springfield (Ohio) beigewohnt hatten, wußten um so mehr zu schätzen, wie pointiert die III. Vollversammlung des LWB auch theologisch zum Dienst der Kirche und des Christen in dieser Welt zu reden vermochte. Besonders eindrücklich war der Mut, mit welchem im III. Unterthema („Die Freiheit zur Reformation der Kirche") das eigene Kirchenwesen mit all seinen „nichttheologischen Faktoren" hüben wie drüben kritisch beleuchtet wurde. In diesem Zusammenhang ist es auch von ökumenischem Gewicht, daß der LWB die Einrichtung eines Instituts beschloß, das theologische und personale Kontakte zum Studium des römischen Katholizismus aufnehmen soll. Hiermit wird deutlich bezeugt, daß für Lutheraner eine ökumenische Arbeit, die nicht auch immer wieder das Gespräch mit Rom — allen scheinbaren oder wirklichen Enttäuschungen zum Trotz — sucht, den Namen einer solchen nicht verdient.

Freilich konnte das theologische Gespräch in Minneapolis trotz allem, was positiv darüber zu sagen ist, in vielen Punkten über die bloße Aufzeigung des Problems nicht hinausgelangen. Das lag einmal an der angesichts der Spannweite

des Themas viel zu knapp bemessenen Zeit; die Väter haben sich Monate und in manchen Fällen Jahre zusammengesetzt, um Fragen zu entscheiden, die geringerer Beachtung wert erscheinen als die Frage nach der christlichen Einheit, deren Beantwortung uns nun einmal aufgegeben ist. Diese Zeitknappheit findet gewiß viele Entschuldigungen, und doch ist sie im Grunde unentschuldbar, wenn man bedenkt, wieviel Zeit für andere, weniger brennende Probleme auch heute noch verschwendet wird, und wie unendlich groß unsere Schuld anwächst an der Fortdauer der als gegen Gottes offenbarten Willen gerichtet erkannten Spaltung in der Christenheit. Hinzukommt, daß auch in Minneapolis längst nicht alle theologischen Spannungen unter den Lutheranern selber haben ausgeräumt oder gemildert werden können. Kritische Fragen an uns, die auf diesen wunden Punkt der lutherischen These hinweisen, wonach Kircheneinigung nur auf dem Wege über theologisch-dogmatische Einigung zu erreichen sei, behalten auch weiterhin ihr Recht; es gibt noch immer Verweigerung der Abendmahlsgemeinschaft unter Lutheranern trotz bezeugter Bekenntnisgleichheit. Und schließlich mußte man als Vertreter des deutschen Luthertums bedauern, daß eine Reihe von prominenten theologischen Lehrern bzw. theologischen Schulrichtungen in Minneapolis nicht vertreten waren, die man etwa durch die Namen Ernst Wolf, Käsemann, Gogarten, Vogel, Iwand, Gollwitzer und Bultmann umschreiben möchte. Läge hier nicht eine Aufgabe für die kommenden Arbeiten und Konferenzen vor uns? — Natürlich ließen sich noch viele Fragen hier anschließen. Trotz alledem wird man von ganzem Herzen sagen dürfen: Es war gut und notwendig, daß die Versammlung in Minneapolis stattfand; möchten ihr viele ähnlich erfolgreiche nachfolgen!

Chronik

Der Jahressitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 30. Juli—7. August 1957 in New Haven (USA) gingen mehrere Arbeitstagungen der einzelnen Abteilungen, Referate und Kommissionen voraus. Die vom 20.—25. Juli gleichfalls in New Haven tagende Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wählte Prof. Douglas Horton, Dekan der Theologischen Fakultät der amerikanischen Harvard-Universität, zum Nachfolger ihres zurückgetretenen bisherigen Vorsitzenden, Erzbischof Yngve Brilioth (Schweden). Zum stellvertretenden Vorsitzenden wurde Bischof Lesslie Newbigin (Kirche von Südindien) berufen. Im Mittelpunkt dieser ersten Hauptversammlung der Kommission seit 1954 standen Berichte über die Arbeit der Ausschüsse und Studiengruppen. Im Zusammenhang mit der Einheit der Kirche wurde das Taufproblem in Vorträgen und Diskussionen behandelt. Bedeutsam ist, daß die Kommission unter strenger Wahrung ihrer Neutralität sich zunehmend mehr an regionalen Konferenzen über Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung beteiligt (Neuseeland 1955, Indien 1957, Oberlin/USA 1957, Australien 1959).

Im Anschluß an die Kommissionstagung wurde auf einer Konferenz vom 26. bis 28. Juli über den Stand der Kirchenunionen berichtet und die sich daraus ergebenden Aufgaben diskutiert.

Der Zentralausschuß beschäftigte sich u. a. mit dem vom Verbindungsausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Internationalen Missionsrates vorgelegten Entwurf für die Verschmelzung der beiden großen Schwesterorganisationen, der den Mitgliedskirchen zur Stellungnahme zugeleitet werden soll. Dieser Entwurf sieht

die Schaffung einer Kommission für Weltmission und Evangelisation innerhalb des Ökumenischen Rates sowie die Einrichtung einer entsprechenden Abteilung vor, die die Beschlüsse und Richtlinien der Kommission ausführt und somit als fünfte zu den bisherigen vier Hauptabteilungen unter Leitung eines weiteren Beigeordneten Generalsekretärs hinzutritt.

Der Zentralausschuß beschloß für die Dauer von drei Jahren die Berufung eines fachkundigen Beraters für Rassenfragen, um den Mitgliedskirchen in Fragen rassischer und völkischer Spannungen mit Rat und Hilfe zur Seite zu stehen.

Der Exekutivausschuß wurde beauftragt, „das Problem der Glaubensfreiheit in römisch-katholischen und anderen Ländern" zu untersuchen.

Die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen soll 1960 in der Universität von Ceylon in Peradeniya bei Kandy auf Ceylon stattfinden, die nächste Sitzung des Zentralausschusses 1958 in Nyborg Strand (Dänemark).

Als neue Mitgliedskirchen wurden vom Zentralausschuß aufgenommen: die Presbyterianische Kirche von Ostafrika, die Presbyterianische Kirche von Jamaika, der Baptistenkonvent von Burma, die Evangelisch-Lutherische Kirche (USA) und die Christlich-Reformierte Kirche von Indonesien.

*

Auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Minneapolis, über die wir an anderer Stelle ausführlich berichten, wurde Dr. Franklin Clark Fry als Nachfolger von Landesbischof D. Dr. Hanns Lilje für die nächsten fünf Jahre zum Präsidenten des Lutherischen Weltbundes gewählt. Der Lutherische Weltbund umfaßt jetzt 50 Millionen Lutheraner aus 32 Ländern in 61 Mitgliedskirchen, von denen 34 gleichzeitig dem Ökumenischen Rat der Kirchen angehören.

Auf der nordamerikanischen Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung vom 3. bis 10. September in Oberlin (Ohio) waren 39 Kirchen durch 279 Delegierte vertreten. Das Konferenzthema „Das Wesen der Einheit, die wir suchen" wurde in 12 Sektionen behandelt, wobei das Schwergewicht auf den inneramerikanischen Problemen und Notwendigkeiten lag. Gegen die von der Konferenz veröffentlichte „Botschaft" stimmten die anwesenden fünf orthodoxen Kirchen, da die wahre Einheit der Kirche bereits in der Orthodoxie vorhanden sei.

Das Exekutivkomitee des Reformierten Weltbundes hat auf seiner Jahrestagung in Stony Point (USA) eine internationale Konferenz angeregt, die sich mit dem Problem des „ökumenischen Konfessionalismus" und seinem Verhältnis zur ökumenischen Bewegung befassen soll.

Verbunden mit der 500-Jahrfeier der Brüder-Unität fand deren Generalsynode im August d. J. in dem amerikanischen Unitätszentrum Bethlehem (Pennsylvanien) statt.

Der Nationalrat der christlichen Kirchen in den USA hat sich im Zusammenhang mit den Vorgängen in Little Rock (Arkansas) nachdrücklich gegen jede Art von Rassentrennung gewandt.

Mit großer Mehrheit hat es die Generalversammlung der Presbyterianischen Kirche von Kanada abgelehnt, die kanadische Anglikanische Kirche zu Gesprächen über eine Angleichung der reformierten und anglikanischen geistlichen Ämter einzuladen, die von einem Studienkreis britischer Theologen angeregt waren (vgl. H. 3/1957, S. 143).

Die neue Regierung in Kolumbien hat volle Versammlungs- und Gottesdienstfreiheit auch für alle nicht römisch-katholischen Kirchengemeinschaften verfügt.

Das „St. Paul's United Theological College" in Limuru (Kenya) hat die simultane Ausbildung von anglikanischen, reformierten und methodistischen Theologen nach

*

einigen Jahren der Erprobung endgültig eingeführt.

Nachdem bereits zwei französische Missionskirchen in Kamerun im März d. J. ihre Selbständigkeit erhalten hatten (vergleiche H. 2/1957, S. 93), wird im Dezember 1957 auch die aus der Missionsarbeit der amerikanischen Presbyterianer hervorgegangene Presbyterianische Kirche mit 180 Gemeinden und 80 000 Mitgliedern selbständig werden.

Die Ambokavangokirche, die aus der finnischen Missionstätigkeit in Ovamboland (Südafrika) hervorgegangen ist, erlangte ihre Unabhängigkeit. Die Kirche zählt 95 000 Mitglieder, 44 eingeborene Pfarrer und 873 hauptamtliche Mitarbeiter.

Die Presbyterianer, Methodisten, Kongregationalisten und die „Vereinigten Kirchen Christi" in Neuseeland haben ihre grundsätzliche Bereitschaft für einen Zusammenschluß erklärt (s. Heft 3/1957, S. 131 f.).

Die vor 130 Jahren von der Presbyterianischen Kirche in den USA gegründete „Kirche Christi" in Thailand (10 000 Mitglieder) ist selbständig geworden.

Ein engeres Zusammenwirken zwischen der orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, insbesondere durch verstärkten Studentenaustausch, war Gegenstand von Verhandlungen zwischen dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Athenagoras, und dem Vizepräsidenten des Kirchlichen Außenamtes, Stratenwerth (Frankfurt/Main).

Der Moskauer Patriarch Alexius besuchte mit einer Delegation die orthodoxen Kirchen von Bulgarien und Jugoslawien.

Die Waldenser und die Methodisten in Italien planen eine engere Zusammenarbeit und gegenseitige Unterstützung.

Der Ökumenische Rat der Kirchen in Ungarn hat sich neu konstituiert und Bischof Albert Bereczky zum Präsidenten sowie Bischof i. R. Prof. Lajos Vetö zum Vizepräsidenten gewählt.

An der Theologischen Fakultät der Universität Tübingen wurde ein „Institut für ökumenische Theologie" unter Leitung von Prof. D. Rosenkranz eröffnet. Derartige ökumenische Seminare bestehen jetzt an den Universitäten Heidelberg, Bonn, Münster, Marburg, Hamburg und an der Kirchlichen Hochschule Berlin.

Auf einer Sitzung des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses unter Vorsitz von Prof. Edmund Schlink am 21. Oktober 1957 in Heidelberg wurde bekanntgegeben, daß in den deutschen Kirchen gegenwärtig mehr als 50 ständige Studienkreise bestehen, die sich mit ökumenischen Fragen, darunter insbesondere mit den Studienprojekten des Ökumenischen Rates, beschäftigen.

Von Personen

Nach über dreißigjährigem Dienst für die ökumenische Bewegung scheidet mit Ende dieses Jahres der langjährige Direktor des New Yorker Sekretariats des Ökumenischen Rates, Dr. Samuel McCrea Cavert, aus. Zu seinem Nachfolger bestimmte der Zentralausschuß Dr. Roswell P. Barnes.

Der Primas der Orthodoxen Kirche von Griechenland, Erzbischof Dorotheos von Athen, ist am 26. Juli im Alter von 68 Jahren gestorben. Zu seinem Nachfolger wurde Bischof Theoklit von Achaea gewählt.

Der lutherische Pfarrer Dr. Keith Bridston übernimmt für ein Jahr das nach dem Fortgang von Dr. Robert Nelson verwaiste Amt des Exekutivsekretärs des Referats für Glauben und Kirchenverfassung in der Studienabteilung des Ökumenischen Rates in Genf.

Kurz vor Vollendung des 60. Lebensjahres starb der Präses der Evangelischen Kirche des Rheinlandes, D. Heinrich Held, der in den letzten Jahren insbesondere die Kontakte mit den Kirchen des Ostens wie auch die Bildung der europäischen Kirchenkonferenz maßgeblich gefördert hatte.

Zeitschriftenschau

Wolfgang Funke, „Lutherische Kirche und Ökumene", Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung XI/16 (Sondernummer für Minneapolis vom 15. August 1957), Seite 253—255.

Die ökumenische Bewegung stellt das Luthertum vor die Frage nach der rechten Ordnung und Gestalt der Kirche. Das Streben nach Gestalt ist ebenso biblisch wie realistisch. Die in der Gemeinschaft der Apostel sichtbar werdende „ökumenische Verklammerung der leitenden Amtsträger" ist das nicht zu überhörende echte Anliegen des „historischen Episkopats". Umgekehrt stellt das Luthertum die Ökumene vor die Frage nach der rechten Verkündigung der Kirche, wobei es freilich nicht um ein starres Festhalten an geschichtlichen Bekenntnissen gehen kann, sondern um eine Verständigung über die Richtung, den Skopus der Lehre. Am Gegenüber zu den episkopalen und orthodoxen Kirchen wird die Fruchtbarkeit solcher ökumenischen Begegnung verdeutlicht.

Max Keller-Hüschemenger, „Die Einheit der Kirche in Christus", Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, XI/15 (1. August 1957), Seite 229—236.

Mit seinen Ausführungen will der Verfasser aufzeigen, wie die Einheit der Kirche in Christus gegründet ist. Er arbeitet den biblisch-exegetischen Befund des „in Christus" heraus, erörtert das „legitime Gegliedertsein der einen Kirche" und die Bedeutung von Wort und Sakrament für den Lebensvollzug der Kirche; er untersucht die Legitimität relevanter Formulierungen des Art. VII der Confessio Augustana, die Frage nach dem Umfang des die Einheit begründenden und darstellenden consensus doctrinae sowie das rechte Verhältnis von Kirchengemeinschaft und Sakramentsgemeinschaft und schließt mit Ausführungen über das ökumenische Selbstverständnis der lutherischen Kirche.

Roger Mehl, „Das Evangelium im gespaltenen Europa", Die Zeichen der Zeit XI/9 (1957), Seite 326—329.

Der Artikel gibt in etwas gekürzter Fassung den Vortrag wieder, den der Straßburger Professor auf der „Konferenz Europäischer Kirchen" in Liselund (Dänemark) gehalten hat. In ihm wird die Verpflichtung zum gemeinsamen Zeugnis der Kirchen in einem gespaltenen, allen ideologischen Leidenschaften und nationalistischen Erschütterungen ausgesetzten Europa und die beispielhafte Bedeutung dieses Zeugnisses für die Gemeinschaft mit den „Jungen Kirchen" hervorgehoben. Eine Gemeinschaft europäischer Kirchen habe u. a. die Aufgabe, die Ergebnisse ökumenischer theologischer Arbeit aufzufangen und für die Gemeinden fruchtbar zu machen.

Ch. Moeller, „Ce qu'apporte aux catholiques le dialogue oecuménique", Verbum Caro XI (Nr. 41, 1957), S. 9—23.

Der Verfasser stellt die positiven Auswirkungen des ökumenischen Gespräches auf katholischer Seite dar: 1. Mit der Klärung theologischer und kirchlicher Anliegen wird gegenseitiges Verständnis gewonnen. 2. Das ökumenische Gespräch verhilft dazu, daß Wahrheiten in der Lehre, der Liturgie und dem kirchlichen Leben ins Gleichgewicht gebracht werden. 3. Es bringt mit sich das Erlebnis des gemeinsamen Glaubens an Christus, Gemeinschaft im Gebet, Erkenntnis der schuldhaften Spaltung und das Erlebnis christlicher Bruderschaft. Eine Wiedervereinigung kann nur durch das Wirken des Heiligen Geistes zustandekommen, das aber nicht gehemmt werden darf.

Stephen Charles Neill, „Der Beitrag der europäischen Kirchen zur Ökumene", Dokumente XIII/3 (Juni 1957), S. 268 bis 278.

Bischof Neill gibt einen allgemeinverständlichen Überblick über die geschichtlichen Wurzeln, das Wachstum und Anliegen der ökumenischen Bewegung. Da viele der tiefsten Kirchenspaltungen von Europa

ausgingen, lastet in besonderer Weise auf den europäischen Kirchen die Verantwor-ung, nach der Einheit zu suchen. Der Artikel ist in dem oben bezeichneten Sonderheft erschienen, das dem Protestantismus in Europa gewidmet ist und auf das hier nachdrücklich hingewiesen sei. Die von namhaften evangelischen Theologen und Kirchenführern stammenden Beiträge befassen sich u. a. mit Fragen der Theologie, der Erneuerung von Verkündigung, Liturgie und Sakrament sowie mit der angespannten Lage der evangelischen Kirchen in den osteuropäischen Ländern (s. bes. Joseph Smolik, „Pilgerkirche in der Tschechoslowakei", und Laszlo G. Terray, „Minderheitskirche in Ungarn").

Norman Goodall, „WCC and IMC Relationships: Some Underlying Issues", The Ecumenical Review IX/4 (Juli 1957), Seite 395—401.

Der Verfasser, Sekretär des Verbindungsausschusses des Internationalen Missionsrates und des Ökumenischen Rates der Kirchen, legt die Gründe dar, weshalb sich die Frage einer Integration der beiden Räte immer wieder aufdrängt. Sie ergibt sich mit innerer Notwendigkeit aus der ökumenischen Bewegung als ganzer, aus dem Verhältnis der „Jungen Kirchen" zur Bewegung, dem Verhältnis beider Räte zur Mission und der Zusammengehörigkeit von Kirche und Mission.

T. F. Torrance, „Abendmahlsgemeinschaft und Vereinigung der Kirchen", Kerygma und Dogma III/3 (Juli 1957), Seite 240—250.

„Durch eine aufrichtige Bemühung um die Abendmahlsgemeinschaft und durch ihre Durchführung in unseren Kirchen kann der Weg zu geeigneten Maßnahmen der Wiedervereinigung in Kirchenordnung und -praxis gefunden werden." Der Verfasser erörtert diese These am Beispiel der (anglikanischen) Church of England und der (presbyterianischen) Church of Scotland und charakterisiert die drei Schritte, die seines Erachtens zur Wiedervereinigung zweier Kirchen wie der eben genannten notwendig wären. Dabei wird die Frage der Abendmahlsgemeinschaft in engstem Zusammenhang mit der „christologischen Neuordnung der Kirche" gesehen. Die ökumenische Verständigung zwischen den beiden Kirchen erscheint um so aussichtsreicher, als sich in der anglikanischen Auffassung des Episkopats eine Wandlung abzeichnet und ferner die historische Sukzession vom christologischen Verständnis der Kiche her in einem neuen Licht erscheint.

Neue Bücher

Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Vertreter, Quellen und Motive des ökumenischen Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt. Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1957. 260 S. Brosch. DM 11.50.

Mehr denn je fordert heute, angeregt durch die ökumenische Bewegung, die theologische Frage nach der Einheit der Kirche neue Klärung und tragende Beantwortung. Diese theologische Arbeit kann nur geschehen im offenen Gespräch mit den „Brüdern" anderer Konfessionen und Denominationen. Sie kann auf der anderen Seite aber auch nicht fruchtbar werden ohne die Auseinandersetzung mit den „Vätern" der eigenen Vergangenheit, ihren Motiven und Konzeptionen. Der Vf. — Privatdozent der Theologie in Erlangen — hat sich der dankenswerten Mühe unterzogen, den Motiven und Entwürfen zur Reunion der protestantischen und der römisch-katholischen Kirche im Jahrhundert der Reformation theologiegeschichtlich nachzugehen. Es ist ihm dabei gelungen, von Erasmus und Melanchthon her einen bedeutsamen, aber bisher zu wenig bekannten und beachteten Traditionsstrom nachzuweisen, den er bis zu Georg Calixt verfolgt. Er bietet in der vorliegenden Untersuchung nicht nur wichtiges kirchen- und dogmengeschichtliches Material, das dem ökumenischen Gespräch zugute kommen wird, sondern versucht darüber hinaus, kritisch und wertend die

Unionsideen der Vergangenheit für die dogmatische Diskussion heute fruchtbar zu machen. Behandelt werden: Tradition und Reformation im Verständnis Luthers; Erasmus und die Einheit der Kirche; Melanchthons und Butzers Kirchenbegriffe; die Reform- und Unionsbestrebungen auf römisch-katholischer Seite von Eck bis Gropper; Witzel und Cassander als Vertreter des alt-katholischen Prinzips und endlich Georg Calixt und seine Bedeutung für die Kirchenunionsfrage im 17. Jahrhundert. Dabei ist die große Fülle der verarbeiteten Quellen besonders aufschlußreich, wenngleich die Masse des Materials und die Breite der verschiedenartigsten Hinweise (bis zur Entmythologisierungsfrage, Seite 27) nicht selten die thematischen Grenzen der Arbeit zu sprengen scheinen und man sich bei aller Vollständigkeit doch nicht des Eindrucks erwehren kann, daß es sich bei den genannten Vertretern und Motiven nur um eine Auswahl besonders typischer Erscheinungen handelt. — Die theologischen Voraussetzungen seiner Arbeitsweise legt der Vf. in einem einleitenden Kapitel dar, wo er um das rechte Verständnis sowohl der Reformation als auch der Tradition der Kirche sich bemüht. Er wehrt sich darin gegen die Motive eines Unionsdenkens, das die Reformation des 16. Jahrhunderts als eine Restaurationsbewegung wertet und sie damit in den Traditionsstrom der Kirche einordnet. Hier werde verkannt, daß die „Reformation mit einer neuen Erkenntnis das Licht der Welt erblickte". „Die Rechtfertigungslehre und die auf Christus allein zentrierte und interpretierte Heilige Schrift scheiden die reformatorische Bewegung von der ganzen Geschichte der römischen Kirche" (Seite 17). Auf der anderen Seite aber kann sich der reformatorische Theologe auch nicht auf die Tradition seiner Kirche, wie sie in der Bekenntnisbildung des 16. Jahrhunderts Gestalt gewann, beschränken: „Die Reformation kann nicht isoliert betrachtet werden, sondern gehört auch immer in einen großen kirchlichen Zusammenhang hinein" (Seite 18). An dieser Frage, nämlich wie die Reformation in der Selbständigkeit ihrer unaufgebbaren Erkenntnisse zu werten ist und welches Licht von daher auf die Tradition der christlichen Kirche, besonders auf ihre altkirchliche Tradition, fällt, werden die Unionsversuche in Geschichte und Gegenwart zu messen sein: „Wer ökumenisch denkt und handeln will, muß dem Ergebnis der Reformation gegenüber Stellung beziehen" (Seite 17), und das heißt eben ihrem christozentrischen Ansatz gegenüber. Alle Bemühungen, die diesen Ansatz nicht bewahren, verfallen einer substanzlosen Irenik. Diese Erkenntnis ist von großem Wert. Der Vf. bewährt sie in der Kritik an den irenischen Unionsversuchen von Erasmus bis zu Calixt. Sein eigenes Verständnis von der Zuordnung von Reformation und Tradition bringt der Vf. dann aber zum Ausdruck in einer sehr vagen „heilsgeschichtlichen" Auffassung, die sich an den Traditionsbegriff von W. Elert und G. Merz anschließt. Ich muß gestehen, daß mir die folgenden Sätze, in denen die altkirchliche Tradition und die reformatorische Erkenntnis einer „Heilsgeschichte" substituiert werden, höchst fragwürdig erscheinen: „Es muß mit der Möglichkeit, ja der Wahrscheinlichkeit gerechnet werden, daß die dogmatischen Entscheidungen der alten Kirche nicht ohne das Zutun des Heiligen Geistes gefaßt werden konnten" (Seite 31) und: „Die Reformatoren hatten in der Heilsgeschichte Gottes wohl gerade die Aufgabe, die neue, vom Heiligen Geist gewirkte Erkenntnis zu predigen" (Seite 17). Hier wird eine theologische Besinnung auf die Fragen, die der Vf. mit Recht aufgeworfen hat, gerade in den Reformationskirchen dringend nötig sein. — Endlich wäre noch zu bemerken, daß die Beschränkung dieser Arbeit auf die Reunionsbestrebungen von lutherischer, humanistischer und katholischer Seite zur Weiterarbeit geradezu herausfordert, damit auch die Reunionsversuche und -konzeptionen von reformierter, hugenottischer und anglikanischer Seite in jenem Jahrhundert und vor allem die innerprotestantischen Unionsbestrebungen ihre Würdigung erhalten und für die ökumenische Arbeit heute fruchtbar gemacht werden.

Jürgen Moltmann

Walter Marshall Horton, Christian Theology. An Ecumenical Approach. Lutterworth Press, London 1956 (Harper and Brothers, New York 1955). 304 S. 25 sh.

Von der Überzeugung ausgehend, daß es nur eine Theologie geben kann, weil es nur einen Gott gibt, und daß eine konfessionell gebundene Dogmatik eine nicht geringere Absurdität ist als eine „baptistische Astronomie" (Seite IX), hat es der Verfasser unternommen, eine „Christliche Theologie" (d. h. eine Dogmatik) von ökumenischer Breite zu schreiben. Hierin ist der Verfasser nicht ohne Vorbild; es seien besonders W. A. Browns Christian Theology in Outline (1906) und G. Auléns The Faith of the Christian Church (1948; Übersetzung von „Den allmänneliga kristna tron", 4. Aufl.) genannt. Während Horton das Werk von Brown überbietet, indem er der Entwicklung der Theologie der letzten Jahrzehnte Rechnung trägt, unterscheidet sich sein Buch von der Darstellung Auléns vor allem darin, daß Horton Karl Barths Verständnis der Offenbarung ablehnt und seinen Standpunkt in unmittelbarer Nähe von Paul Tillich bezieht.

Die sieben Hauptabschnitte des Buches behandeln die Themen Gotteserkenntnis, das Wesen (nature) Gottes, Gott und Welt, Gott und Mensch, Christus, die Kirche und die Gnadenmittel und schließlich die christliche Hoffnung. In jedem von ihnen wird Antwort auf die folgenden drei Fragen gesucht: 1. Welches universale („ökumenische") menschliche Problem steht im Hintergrund der in diesem Abschnitt behandelten theologischen Frage? 2. Welches ist die universale („ökumenische") christliche Antwort auf dieses Problem, sofern die Kirchen und theologischen Schulen übereinstimmen? Und 3. welche wesentlichen Lehrunterschiede erschweren eine eindeutige Antwort auf das betreffende Problem?

Mit den genannten Fragen sind bereits Anliegen und Grenzen der Untersuchung angedeutet. Ein „Barthianer" wird eine Theologie, die mit Selbstverständlichkeit (Seite X) beim „menschlichen Problem" einsetzt und ihrer Darstellung die Anschauung vom Christentum als des Wesens der Religion zugrunde legt, schwerlich zugestehen, daß sie in dieser Hinsicht einen „ecumenical approach" zeige (auch wenn Horton sich sonst nicht selten mit Barth auseinandersetzt). Und wer das Buch zur Hand nimmt, um einen neuen systematischen Entwurf zu finden, wird sich enttäuscht sehen, — um Konsensus und Dissensus in der Lehre festzustellen, kann der Verfasser nicht viel mehr tun als registrieren und hier und dort die Richtung weisen, in der weitere Übereinstimmung gesucht werden kann. Die Stärke des Buches aber liegt in der eigentlichen Absicht des Verfassers beschlossen, ein „Textbuch" für den Theologiestudenten zu schreiben, das in einem systematischen Seminar durchgearbeitet werden kann. Hier dürfte es sich zweifellos als eine gute Einführung in das ökumenische theologische Denken und Schrifttum erweisen. Dem Buch kommt die reiche Erfahrung des Verfassers als Theologieprofessor einer interdenominationellen Fakultät (Oberlin/Ohio) und seiner mehr als zwanzigjährigen Tätigkeit in der ökumenischen Bewegung zugute. Die Ergebnisse der großen ökumenischen Konferenzen, das Studienmaterial von „Glauben und Kirchenverfassung" und die Werke repräsentativer Theologen werden für die Behandlung der Themen nutzbar gemacht. Obwohl die Schwerpunkte im theologischen Gespräch der Kirchen in Europa wohl anders liegen als in den USA, ist es dem Verfasser in der Tat gelungen, „ein mehr-als-amerikanisches Buch für Amerikaner und ein mehr-als-protestantisches Buch für Protestanten zu schreiben" (Seite XI). Es wäre dringend zu wünschen, daß dem deutschen Theologiestudenten — und nicht nur ihm! — ein ähnliches Buch in deutscher Sprache in die Hand gegeben wird. Bis dahin wird ihm das englische Werk einen guten Dienst tun können. Günter Wagner

Jean-Louis Leuba, Institution und Ereignis. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Arten von Gottes Wirken nach

dem Neuen Testament. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957. 144 Seiten. Ln. DM 10.50.

Dankbar wird man begrüßen, daß der Verlag Vandenhoeck & Ruprecht nunmehr als Band 3 der Reihe „Theologie der Ökumene" eine deutsche Übersetzung der 1950 unter dem Titel L'institution et l'événement erschienenen Untersuchung herausgegeben hat (engl. Übers. New Testament Pattern, 1953). In vorliegender Abhandlung versucht der Verfasser, das ökumenische Gespräch an einem entscheidenden Punkte fortzuführen, indem er „das heikelste theologische Problem für die Wiedervereinigung", wie es in Amsterdam deutlich wurde, nämlich den Lehrgegensatz zwischen dem „katholischen" und „protestantischen" Prinzip, von der neutestamentlichen Exegese her angreift.

Leuba sucht nachzuweisen, daß das Neue Testament einen Dualismus kennt, der den beiden obengenannten Grundhaltungen entspricht, diese jedoch in einer höheren Einheit zusammenhält. Gott wirkt auf zweierlei Weise. Die beiden Arten seines Wirkens können mit den Begriffen „Institution" und „Ereignis" gekennzeichnet werden, d. h. Gott bedient sich einerseits gewisser Formen und Gestalten, in denen die historische Kontinuität gewahrt wird und mit deren Hilfe er sein Ziel erreicht; zum andern ist sein Handeln „ungebunden", charismatisch und tut sich in Ereignissen kund, die den Rahmen der historischen Kontinuität zu sprengen scheinen.

In behutsamer exegetischer Kleinarbeit und unter sorgfältiger Verwertung des einschlägigen Schrifttums (aber leider ohne Benutzung englischsprachiger Literatur) wird der Dualismus in der Christologie, im Apostolat und in der Ekklesiologie herausgearbeitet.

Abschließend stellt der Verfasser den Dualismus von Institution und Ereignis in den weiten Zusammenhang neutestamentlicher Theologie und umreißt die Bedingungen, unter denen die exegetischen Ergebnisse für die systematische Theologie und Ekklesiologie gültig sind.

Niemand wird erwarten, daß diese Untersuchung, die fast auf jeder Seite vielumstrittene exegetische Probleme behandelt und in ihrer Gesamtschau des dargestellten Dualismus grundsätzliche hermeneutische Fragen aufwirft, in allen Einzelheiten Zustimmung finden wird (den „Katholiken" zu protestantisch und den „Protestanten" zu katholisch!). Man darf aber mit Recht in ihr nicht nur einen bedeutsamen Beitrag zum Thema sehen, sondern einen entschieden weiterführenden Versuch eines Neutestamentlers, eines der Kernprobleme im ökumenischen Gespräch einer Lösung näher zu bringen. Die Untersuchung wird in der weiteren Diskussion einen bedeutenden Platz einnehmen. Um sie über ihren eigenen Rahmen hinaus für die konfessionelle Problematik fruchtbar zu machen, ist es nötig, daß die gewonnenen Einsichten von der systematischen Theologie aufgegriffen werden.

Günter Wagner

Roman Rössler, Das Weltbild Nikolai Berdjajews. Existenz und Objektivation. 179 Seiten. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956. Lw. DM 16.80.

Die „Gnosis" — die Überordnung des menschlichen Intellekts über den Offenbarungsglauben, als eine Gegenposition zu 2. Kor. 10, 5 f. — begleitet die christliche Kirche von ihren Anfängen bis in die Gegenwart. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat die Ostkirche an ihrem Rande eine sehr vielseitige und höchst effektvolle Origenes-Renaissance erfahren, die durch die Begegnung orthodoxer russischer Denker mit der Jakob Böhme-Wiedergeburt in der deutschen Romantik ausgelöst wurde und im 20. Jahrhundert durch glänzende Vertreter unter den Exilrussen auch wieder auf den Westen ausgestrahlt hat.

Berdjajew, ihr bedeutendster, tiefster und leidenschaftlichster Repräsentant der Gegenwart († Paris 1948) hat sich selbst als einen „gnostischen Mystiker" im Gegensatz zu den „asketischen Mystikern" der „historischen Kirche" bezeichnet. („Selbsterkenntnis" posthum hg. russ. 1949, dtsch. 1953.) Mit Recht. Denn auch bei

dem aristokratischen, tiefreligiösen, lebenslangen „Anarchisten" und „Rebellen" geschieht — in dialektischer Ergänzung zu seinem weltpessimistischen und „eschatologischen" Ansatz — eine „Wiederherstellung aller Dinge" (Speziallehre des Origenes), und zwar schon im diesseitigen historischen Prozeß, vermöge des Begriffs der progressiven „Objektivation", den Rössler in den Mittelpunkt seiner Untersuchung stellt. Die Frage, ob die „Objektivation" für B. — den erklärten Feind aller Systeme — eine Hilfskonstruktion (Zenkovsky) oder eine Zentralidee (R.) bilde, ist freilich gegenstandslos. — Alle „Vergegenständlichung des Geistes" in gesellschaftlichen Prägungen und Institutionen, und damit alle Tradition und Geschichte kann B. als Antithese zur geistigen „Existenz" und als „böse" empfinden. Aber nicht, damit sie verneint und als Sünde im Sinne des Neuen Testaments gesühnt werde, sondern um sie als notwendigen Prozeß zur Gewinnung der endgültigen metaphysischen und metahistorischen „Freiheit des Geistes" historisch-philosophisch einzubauen. So beginnt — eine Folge jeder Gnosis — mit der „Torheit des Kreuzes" zugleich auch die Torheit der Auferstehung sich ihm aufzulösen; die eschatologische Erwartung des Glaubens wandelt sich — bei diesem Verächter aller Gewalt! — aus der Anbetung des Gott-Menschen Christus in eine gewaltsame metaphysische Konstruktion. Es ist verständlich, daß der moderne aktive Atheismus sich für den orthodoxen Religionsphilosophen Berdjajew in ähnlicher Weise interessiert, wie für den evangelischen Theologen B u l t m a n n, und aus der Diskussion über diese beiden sehr verschiedenen religiösen Existentialisten Sprengstoff zu gewinnen sucht im Sinne der Parole „Religion durch Religion zu zerstören" bzw. historisches Christentum durch „Neochristianismus" (Forderung Berdjajews) zu liquidieren.

Nicht nur deshalb ist es verdienstlich, daß Vf. in sorgfältiger und scharfsinniger Anordnung, in der Auseinandersetzung mit der russischen und westeuropäischen Literatur, eine erste zusammenfassende deutsche Darstellung des philosophischen Weges des russischen Denkers gibt vom „kritischen Marxisten" zum „religiösen Idealisten", ferner zum „Personalisten und Kulturkritiker" (Teil I), um auf diesem Hintergrunde „die Grundlegung der Objektivationsidee in den Werken der mittleren und Spätperiode Berdjajews" (Teil II) zu untersuchen. Man versteht, daß hinter dieser Zusammenschau die unvergleichliche Glut dieses Russen in seiner Unruhe zu Gott etwas verblaßt. Aber das Material ist bereitgestellt und m. E. in den großen Linien geschickt geordnet, das die eigentliche, zweifellos sehr fruchtbare christliche Auseinandersetzung mit B. ermöglicht. In diese innerste sachliche Auseinandersetzung tritt Vf. freilich nur andeutungsweise durch gelegentliche Heranziehung kritischer christlicher Stimmen ein.

Das tiefgreifende spezielle Berdjajewsche Gespräch eines ganzen Lebens mit der kommunistischen Theorie und Praxis stellt Vf. hinter das existentiale Zentralproblem wohl bewußt zurück. In diesem Sinne ist auch die sorgfältige Bibliographie eine Liste der z i t i e r t e n Werke Berdjajews und der betreffenden Literatur. Das Buch greift aber mit seinem Gegenstand weit über das Theologisch-Philosophische hinaus und gibt wertvolle Schlüssel zum Verständnis der geistigen west-östlichen Auseinandersetzung und des modernen Menschen überhaupt. B.'s qualvoller Weg der Selbsterkenntnis bietet schließlich eine unschätzbare antithetische Hilfe für das moderne Verständnis der ewigen christlichen Offenbarung.

Hildegard Schaeder

Norbert Schiffers, Die Einheit der Kirche nach John Henry Newman. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1956. 329 S. DM 24.—.

Dieses ziemlich umfangreiche Werk, zu dessen Ausarbeitung der Verfasser auch in England und Irland weilte, besteht in der Hauptsache aus zwei Teilen; der erste behandelt „die historische Ausgangsbasis für Newmans Theologie von der Einheit der Kirche" und seinen „Weg zur Einen und Einzigen (= römisch-katholischen) Kirche", der zweite die „heilsgeschichtliche und

systematische Darstellung der Newmanschen Theologie von der Einheit der Kirche". Darauf folgen noch abschließende und zusammenfassende Gedanken des Autors sowie eine Bibliographie von 11½ Seiten.

In einer kurzen Vorbemerkung spricht sich der Verfasser über Ziel und Zweck seiner Arbeit aus. Er bedauert, daß man die Bedeutung der römischen Kirche als einer „gottgesetzten Institution" bei Newman eine Zeitlang deshalb nicht gesehen habe, „weil man sie in einem falsch verstandenen Bemühen um das verstehende Gespräch mit nicht-katholischen Partnern nicht sehen wollte". Das Gespräch zwischen den Konfessionen wird nach Ansicht von Schiffers „zum unfruchtbaren Monolog, wenn eine der beiden Seiten um einer vermeintlichen Begegnung willen Abstriche macht von dem, was wesentlich zu ihrer vorgegebenen Glaubensbasis gehört". Der ökumenische Wert des Buches bemißt sich an dem Versuche des Verfassers, im Denken Newmans aufzuzeigen, daß man nicht um der Gottunmittelbarkeit des Einzelnen willen sein Gebundensein an die Kirche von Rom ausklammern dürfe: schon der junge Newman, dessen Denken um den Satz ‚Ich selbst und mein Schöpfer' kreiste, habe dadurch, daß er den Papst für den Antichrist hielt, erkennen lassen, daß er fähig war, „sich mit Fragen zu beschäftigen, welche die Kirche betreffen". Man könne also bei Newman weder von einem ‚autocentrisme' sprechen, noch vorschnell behaupten, Newmans Jugenderlebnis des ‚my soul and my creator' sei die letzte inspirierende Kraft seines ganzen Werkes. „Vielmehr gibt es, hier wie immer, zwei Kräfte, die Newmans Werk geistig vorantreiben: das Personal-dialogische des ‚Ich selbst und mein Schöpfer' u n d die Kirche. Wer eine dieser beiden Komponenten übergeht, verfälscht schon von vornherein sein Verständnis für Newmans theologisches Denken." Man wird sich in Zukunft also hüten müssen, den Papst für den Antichrist zu halten, weil man damit zu erkennen gibt, daß man im Grunde kein Protestant mehr ist, sondern die Fähigkeit besitzt, sich mit Fragen zu beschäftigen, welche die Kirche von Rom betreffen. Auch sonst liest man manche Ausführungen des Verfassers nur mit Verwunderung. So soll zwischen der Kirche von England und der von Rom keinerlei historischer Zusammenhang bestehen, Friedrich Wilhelm IV. von Preußen soll das Bistum St. Jakob in Jerusalem gegründet haben, um „einen Stützpunkt in der dortigen jüdischen und arabischen Welt zu gewinnen", das Papsttum soll eine einheitstiftende Wirkung besitzen usw. Sehr interessant sind auch die Darlegungen über das — nach Meinung des Verfassers nur in der Kirche von Rom wirksame — „Prinzip der Lehrentwicklung" und über den Primat des Erzbischofs von Rom, aus denen wenigstens ein Satz zitiert sei: „Da aber der Person des Petrus mit seinem Martyrium menschlich gesehen ihr Ende gesetzt ist, spricht der Konvenienzgrund für eine Nachfolge des Primatamtes des Petrus. Dieser Schluß wird schließlich durch die neuen archäologischen Funde weitgehend bestätigt" (Seite 312). Auch in systematischer Hinsicht hat man gelegentlich ein etwas merkwürdiges Gefühl. Während Schiffers sein Buch mit dem Satze schließt, Newman habe jederzeit mit Recht von sich sagen können: „Die Einheit der Kirche liegt mir sehr am Herzen" (S. 315), sagt er auf Seite 157: „Zusammenfassend muß man sagen, daß die Wiedervereinigung der Christenheit, die für den anglikanischen Newman die große Hoffnung gewesen war . . ., für den katholischen Newman eine unvorstellbare Idee darstellte, wie sehr er sie als abstrakte Idee auch hätte wünschen mögen. . . . Den Suchern nach der Einen Kirche . . . konnte er ‚kein größeres Kompliment machen, als ihnen zu sagen, sie sollten alle Katholiken sein, noch konnte er ihnen einen besseren Liebesdienst erweisen, als zu beten, daß sie es eines Tages werden möchten'." Schiffers bemerkt hierzu, eine Wiedervereinigungsbestrebung dürfe nicht nur aus einem „Kreuzzugsgedanken gegen den Unglauben" erwachsen! Das Buch, dem die kirchliche Zensurstelle der römisch-katholischen Erzdiözese Köln die Druckerlaubnis erteilt

hat, bedeutet für das Gespräch zwischen Rom und der ökumenischen Bewegung leider keine Förderung. Peter Kawerau

Die Einheit der Kirche und die Sekten. Vorträge, gehalten am Kurs für Sektenkunde im Oktober 1956 in Zürich. Hrsg. vom Schweizerischen Protestantischen Volksbund. Evangelischer Verlag A. G. Zollikon 1957. 128 S. Kart. DM 4.60.

Die in diesem Büchlein enthaltenen fünf Vorträge gehen dem Wesen von Kirche und Sekte und ihrem Verhältnis zueinander nach. Eduard Schweizers Vortrag „Die Urchristenheit als ökumenische Gemeinschaft" ist schon in der „Ev. Theologie" Nr. 12/1950 veröffentlicht. So, wie die neutestamentlichen Schriften auch jeweils nur einen besonderen Aspekt des Heilsgeschehens hervorheben und erst in ihrer Gesamtheit das volle Christuszeugnis wiedergeben, so sind nach Schweizer auch die Christen in den verschiedenen Konfessionen gerufen, aufeinander zu hören und sich gegenseitig zu ergänzen. Bemerkenswert seine These, daß die neutestamentliche Gemeinde sehr großzügig gegenüber jenen gewesen sei, denen gewisse Glaubenserkenntnisse fehlten, die Scheidung der Geister aber dort geübt habe, wo man über die Christusbotschaft hinaus sich besonderer Glaubenserkenntnisse rühmte. Kurt Hutten gibt in seinem Referat „Die Kirche und die Sekten" vom reformatorisch verstandenen Evangelium her eine gründliche Analyse des Wesens der Sekten, die „Umgehungen der sola gratia" sind und „die Gnade in den menschlichen Griff zu bekommen" suchen (S. 44). Die theologischen Konsequenzen dieses Fehlansatzes zeigt H. dann im einzelnen auf. Kurt Guggisberg hat in seinem Vortrag „Der Staat und die Einheit der Kirche" die volkskirchliche Situation der Schweiz als Idealbild vor Augen und wird von da aus etwa dem amerikanischen Kirchentum kaum gerecht. Aufschlußreich ist der Vortrag von Fritz Blanke „Asiatische Strömungen in Europa", der das Vordringen asiatischer Religionen und Geistesrichtungen zum Gegenstand hat. Der fünfte Vortrag „Die Abwehr der Sekten in der Gemeindeseelsorge" von Paul Wieser ist praktischen Fragen gewidmet und enthält beherzigenswerte Hinweise für die Gemeindearbeit.

Baltische Kirchengeschichte. Beiträge zur Geschichte der Missionierung und der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in den baltischen Landen. Hrsg. von Reinhard Wittram. 348 S. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956. DM 19.80.

Eine zusammenfassende Kirchengeschichte der baltischen Länder gibt es noch nicht, da bisher unerläßliche Vorarbeiten fehlen. Auch das vorliegende Buch bietet nicht, wie der Titel vermuten läßt, eine zusammenhängende Kirchengeschichte dieses Raumes, sondern stellt ein von siebzehn Verfassern getragenes Sammelwerk dar, dessen Schwerpunkte das Zeitalter der Schwertmission, die Reformationszeit, die dreieinhalb Jahrhunderte evangelischen Landeskirchentums und das Volkskirchentum der staatlich selbständig gewordenen Esten und Letten bilden. Der damit gegebenen Lücken und Einschränkungen sowie der Ungleichheit der Beiträge ist sich der Herausgeber, der verdienstvolle Verfasser einer politischen Geschichte des Baltentums („Baltische Geschichte. Die Ostseelande Livland, Estland, Kurland 1180—1918". München 1954) durchaus bewußt. Darum versteht sich das reichhaltige Werk in mancher Hinsicht nur als ein Anfang, der auf Fortsetzung wartet und dazu anregen will. Man möchte mit dem Herausgeber hoffen, daß dieser Wunsch in Erfüllung geht, denn ökumenisch gesehen sind die lutherischen Kirchen des Baltikums insofern bemerkenswert, als sie seit den Tagen der Reformation verschiedene Nationalitäten in sich vereinigten, bis die politischen Selbständigkeitsbestrebungen diese Gemeinsamkeit zerbrachen. Zudem sind die baltischen Ostseeprovinzen die einzige Stelle, wo lutherische Landeskirchen und die orthodoxe Staatskirche sich in der Praxis begegneten, — eine Begegnung freilich, die infolge der politischen Verhältnisse des 19. Jahrhunderts unter

keinem glücklichen Stern stand, wie in der aufschlußreichen Studie von Gert Kroeger (Seite 177 ff.) nachzulesen ist.

Um Diaspora-Dienst und Diaspora-Fragen. Bruno Geißler, dem Achtzigjährigen. Festschrift, hrsg. von Paul Wilhelm Gennrich im Auftrag der Zentralleitung des Gustav Adolf-Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland. 1957. 225 Seiten. Ganzleinen DM 7.—. Zu beziehen durch die Zentralleitung West des Gustav Adolf-Werkes, Kassel, Frankfurter Straße 80.

Gerne weisen wir auf die dem langjährigen Generalsekretär des Gustav Adolf-Werkes zum 80. Geburtstag gewidmete Festschrift hin, die auch für den ökumenischen Leser eine Fülle wertvoller Beiträge grundsätzlicher und geschichtlicher Art enthält. Hervorgehoben seien u. a. die Aufsätze von H. Kruska und P. W. Gennrich über Verständnis und Probleme der heutigen Diasporawissenschaft, P. W. Gennrich über die kirchlichen Beziehungen zwischen Deutschland und der Tschechoslowakei sowie Hans Koch über den Protestantismus bei den slawischen Völkern.

Paul Fleisch, Die Pfingstbewegung in Deutschland. Ihr Wesen und ihre Geschichte in fünfzig Jahren. Heinr. Feesche Verlag. Hannover. 1957. 404 Seiten. Geb. DM 25.—.

Der Verf., der schon vor dem 1. Weltkrieg mit grundlegenden Veröffentlichungen über die Gemeinschaftsbewegung hervorgetreten ist und als einer der genauesten Kenner auf diesem Gebiet gilt, hat seine 1914 erschienene Arbeit über die Zungenbewegung in Deutschland jetzt bis in die Gegenwart fortgeführt und zu einer umfassenden Geschichte der Pfingstbewegung in Deutschland erweitert. Man wird ein solches Unternehmen erst dann recht würdigen können, wenn man sich klar macht, wie schwer die mit der Pfingstbewegung zusammenhängenden Gemeinschaften und Erscheinungsformen zu erfassen sind und welchen Umfang die Aufsplitterung der pfingstlichen Gruppen in den letzten Jahrzehnten angenommen hat. Zudem ist ja die Pfingstbewegung nicht auf einige Verbände und Kreise zu beschränken, sondern hat auf vielfältige Weise über ihre engeren Grenzen hinaus gewirkt. Der Verf. hat mit großer Mühe und Sorgfalt alles irgend erreichbare Material zusammengetragen und in übersichtlicher Gliederung dargeboten, so daß sein Buch zu einer einzigartigen Quellensammlung geworden ist, die in gleicher Vollständigkeit nirgends sonst zur Verfügung stehen dürfte. Wenn sich auch die Darstellung auf Deutschland beschränkt, so werden doch die weltweiten Verbindungslinien immer wieder aufgezeigt und sichtbar gemacht. Damit wird das Werk für die gerade auch in der Ökumene notwendig gewordene Auseinandersetzung mit der Pfingstbewegung zu einem unerläßlichen Rüstzeug.

William Temple, Christlicher Glaube und christliches Leben. Ludwig Bechauf Verlag, Bielefeld 1955. 151 Seiten. Leinen DM 5.80; geb. DM 4.80.

Erzbischof William Temple, der schon 1944 heimgerufen wurde, ist zweifellos eine der überragendsten Führergestalten der ökumenischen Bewegung gewesen. Die Kriegsverhältnisse haben ihn in Deutschland nicht so bekannt werden lassen, wie er es verdient. Darum wird man dem Verlag Dank wissen müssen, daß der deutsche Leser durch die vorliegende Übersetzung von acht Evangelisationsvorträgen nunmehr erstmalig die Möglichkeit hat, diesem großen Kirchenmann als Theologen und Seelsorger zu begegnen.

Die katholische Kirche und die getrennten Christen. Papst- und Bischofsworte zur Wiedervereinigung im Glauben. Hrsg. von P. Dr. Thomas Sartory, OSB. (Religiöse Quellenschriften, Heft 14/15). Patmos-Verlag, Düsseldorf 1957. 102 Seiten. Kart. DM 3.—.

Dieses Heft enthält in deutscher Sprache die wesentlichsten Äußerungen und Stellungnahmen von maßgebender römisch-katholischer Seite aus den letzten Jahrzehnten zur Frage der Wiedervereinigung der getrennten Christen. Der Herausgeber ließ sich bei der Auswahl von dem Gesichtspunkt leiten, „den ‚Geist der Mutter Kirche' lebendig zu bezeugen". Die damit geschaffene Quellensammlung ist für das ökumenische Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche unentbehrlich.

Arthur Rhode, Geschichte der evangelischen Kirche im Posener Lande. Holzner Verlag, Würzburg 1956. (Marburger Ostforschungen im Auftrage des Johann Gottfried Herder-Forschungsrates e. V., hrsg. von Erich Keyser, Bd. 4.) 263 Seiten. Geb. DM 12.—.

Der Protestantismus in Polen ist neuerdings wieder in das Blickfeld des ökumenischen Interesses gerückt. Darum verdient das Buch von Arthur Rhode, der Jahrzehnte hindurch in der evangelischen Kirche im Posener Lande an leitender Stelle Dienst getan hat, besondere Beachtung. Der Verf. hat nach dem kriegsbedingten Verlust des von ihm gesammelten Materials erneut eine Fülle von Stoff über die Geschichte seiner Heimatkirche zusammengetragen, aus dem das vorliegende Werk nur einen Auszug darstellt. Über den kirchengeschichtlichen Quellenwert hinaus erhellt die Darstellung beispielhaft Weg und Leben, Not und Verheißung einer Kirche in der Diasporasituation, in die sich viele Kirchen der Ökumene miteinander gestellt sehen.

Koinonia. Arbeiten des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zur Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft. Herausgegeben vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1957. 238 S. Geb. DM 12.80.

Angeregt durch die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1952 in Lund hat der Ökumenische Ausschuß der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche Deutschlands in zweijähriger Arbeit das Verhältnis von Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft untersucht und das Ergebnis in einem Memorandum zusammengefaßt, das jetzt mit den zugrunde liegenden neutestamentlichen, dogmengeschichtlichen, systematischen und konfessionskundlichen Referaten in Buchform vorgelegt wird. Ausgehend von dem Grundsatz „Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft bedingen und fordern einander" prüft das Gutachten u. a. den Zusammenhang von Taufe und Abendmahl und beschäftigt sich vor allem eingehend mit der Lage innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hierfür sind nicht zuletzt die von E. Wilkens zusammengestellten „Dokumente und Erläuterungen zur gegenwärtigen Praxis der Abendmahlsgemeinschaft in der Evangelischen Kirche in Deutschland und ihren Gliedkirchen" (S. 191 ff.) eine große Hilfe. Darüber hinaus liefert die Veröffentlichung als ganze einen unschätzbaren Beitrag für das ökumenische Gespräch über die Abendmahlsgemeinschaft, der weitester Beachtung wert ist.

Die lutherischen Kirchen in der Welt. Herausgegeben vom Lutherischen Weltbund. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1957. 229 Seiten. Geb. DM 14.80.

Die anläßlich der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Minneapolis herausgegebene Gesamtdarstellung der lutherischen Kirchen in der Welt liegt nunmehr auch in einer deutschen Ausgabe vor. Stärker als es in dem für Hannover 1952 erschienenen Werk der Fall war, sind diesmal kontinentale und regionale Gesichtspunkte für Aufgliederung und Anordnung des Stoffes maßgebend gewesen, weil „wir alle in den letzten Jahren immer stärker dazu geführt worden sind, nicht nur in Weltzusammenhängen, sondern auch in Zusammenhängen einzelner Gebiete zu denken." Gern wird man immer wieder zu diesem konfessionskundlich wie ökumenisch gleich wertvollen und aufschlußreichen Band greifen, der u. a. H. Lilje, Th. Bachmann, St. Herman und R. B. Manikam zu seinen Mitarbeitern zählt. Leider ist das der amerikanischen Parallelveröffentlichung angefügte ausführliche Anschriftenverzeichnis der deutschen Ausgabe nicht beigegeben.

Die Einheit der Kirche. Aus der Arbeit der Theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes. Herausgegeben von der Theologischen Abteilung des Luth. Weltbundes. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1957. 148 S. Brosch. DM 13.80.

Die hier zusammengefaßten Vorträge sind in den Jahren 1954 bis 1956 auf den Sitzungen der Theologischen und der Liturgischen Kommission des Lutherischen Weltbundes gehalten worden und befassen sich mit den Fragenkreisen „Die Einheit der Kirche" und „Die Theologie des Gottesdienstes". Der Leser erhält dabei nicht nur einen Einblick in die lutherischen Diskussionen über die genannten Probleme, sondern zugleich wird ihm unerläßliches Arbeitsmaterial in die Hand gegeben, das zum eigenen Studium wie auch in ökumenischen Arbeitskreisen mit Ernst und Dankbarkeit aufgenommen werden sollte.

Kg

Berichtigung

In Anmerkung 12 des Artikels von Ulrich Scheuner über ‚Grundfragen eines internationalen Ethos' (Ökumenische Rundschau, Heft 3/1957, Seite 122) muß es heißen: „Urteil vom 16. 2. 1955 1 All.E.R. (1955) S. 646."

Rückkauf vergriffener Hefte

1. Folgende Nummern der **Evang. Missions-Zeitschrift** sind vollständig vergriffen, und wir sind bereit, diese Exemplare zurückzukaufen: 1949: Heft 3 / 1952: Heft 5 und 6 1953: Heft 1 und 2 / 1954: Heft 1 und 2 / Ferner Jahrgang 1940 bis 1944.

2. Von der **Ökumenischen Rundschau** 1954: Heft 3/4 (Doppelheft) / 1955: Heft 4 1957: Heft 1.

Angebote bzw. Rücksendung erbittet

Evang. Missionsverlag G.m.b.H., Stuttgart-S, Heusteigstraße 34.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. D. Dr. Walter Freytag, Hamburg 13, Mittelweg 143 / Dozent Dr. Dr. Peter Kawerau, Münster i. W., Tannenbergstr. 25 / Dr. Jürgen Moltmann, Wasserhorst 4, Post Bremen-Burg / Dr. Hildegard Schaeder, Frankfurt a. M., Untermainkai 81 / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, Heidelberg, Ludolf-Krehl-Str. 6 / Pastor Kurt Schmidt-Clausen, Wunstorf/Hann., Stiftstr. 9 a / Generalsekretär Dr. W. A. Visser 't Hooft, Genf, 17, Route de Malagnou / Prediger Günter Wagner, Frankfurt a. M., Untermainkai 81.

Soeben erschienen

In der Reihe „Weltmission heute"

HANS-WERNER GENSICHEN

Die Kirche von Südindien

64 Seiten, 2.40 DM

Der nach vierjähriger Lehrtätigkeit aus Indien zurückgekehrte Professor gibt aus eingehender Kenntnis eine Darstellung vom Werden der Südindischen Union bis zur Gegenwart. Es ist die Union, deren Grundlagen in der letzten Zeit viel diskutiert wurden. Das Studienheft kann daher für Aussprachen und für Seminarübungen gut verwendet werden. Eine Skizze der Südindischen Kirche nach dem neuesten Stand erleichtert das Verständnis der Darstellung. Aus dem Vorwort: „Eine Kirche kann man nicht aus ihren Dokumenten oder aus der Literatur wirklich kennenlernen. Ihr Leben spielt sich gerade in seinen wichtigsten Äußerungen auf einer Ebene ab, die dem geschriebenen Wort nur unvollkommen erreichbar ist."

Im Dezember erscheint

WALTER FREYTAG

Kirchen im neuen Asien

64 Seiten, 2.40 DM

Professor Freytag gibt nach seiner halbjährigen Weltreise im Winter 1956/57 einen ersten Überblick über die geistige Lage Asiens und die Bedeutung der Kirchen innerhalb der gewaltigen Umschichtungen auf allen Gebieten.
In vier Einzelbildern: Neuguinea, Indonesien, Indien und China wird deutlich, wohin der Weg führt. Der Leser erhält aus der Feder des bedeutenden Missionswissenschaftlers und Ökumenikers ein zuverlässiges Bild der religiösen Vorgänge im Fernen Osten, das auch für die Unterrichtung der Jugend notwendig ist.

EVANG. MISSIONSVERLAG G.M.B.H. STUTTGART S

Blick auf unsere Herbst-Neuerscheinungen

Ärzte helfen in aller Welt

Das Buch der Ärztlichen Mission

Herausgegeben von Dr. med. Samuel Müller

248 Seiten mit 36 Bildern. Ganzleinen 12.80 DM

Das Buch gibt durch bedeutende und interessante Beiträge Kenntnis von der modernen Arbeit der Hunderte von Ärzten und Ärztinnen mit ihren Gehilfen unter fernen Völkern. Albert Schweitzer ist jedermann bekannt — hier kommen auch viele andere zu Wort, die in selbstloser Arbeit an der leidenden Menschheit in tropischen Gegenden stehen. Es sind Kampfberichte aus der Front des Leidens, der Zauberei und uralter menschlicher Unvernunft. In manchen Situationen rettet nur der angeborene Humor der Ärzte, der denn auch in diesem Buche zu seinem Recht kommt.

Aus dem Inhalt: Schwarze und weiße Magie / Arbeit unter Aussätzigen, Geisteskranken, Blinden, Tuberkulösen / In der grünen Hölle von Paraguay / Ärztin unter Mohammedanern / Als Schwester auf einsamem Posten in Ostafrika / Der Urwalddoktor von Lambarene / Die Kirche neben dem Krankenhaus.

Karl Hartenstein

Vom Geheimnis des Betens

Betrachtungen zu 39 ausgewählten Psalmen

184 Seiten. Ganzleinen 8.80 DM

Aus dem Nachlaß des geistvollen Schriftauslegers werden seine Bibelstunden veröffentlicht, die in schwerer Zeit vielen Menschen großen inneren Gewinn brachten. Immer hat der Verfasser die Erfüllung und Vollendung durch Christus im Blick und weiß die geheimen Kräfte des Gebets dem besinnlichen Menschen von heute nahe zu bringen. Wie immer spricht Hartenstein den schlichten wie den gebildeten Leser an, der über das rein verstandesmäßige Erfassen der Wirklichkeit hinaus zu einem Leben mit Gott kommen möchte.

EVANG. MISSIONSVERLAG G.M.B.H. STUTTGART S

Neuerscheinung 1957

GUNNAR HELANDER

Großstadtneger

Aus dem Schwedischen übersetzt
von Catharina Andresen

264 Seiten, Leinen. DM 9.80

Dieses Buch hat in Schweden großes Aufsehen erregt. Und wenn es in einer Kritik heißt, daß „es verdient, über die ganze Welt verbreitet zu werden — als menschliches und soziales Dokument" (Dagens Nyheter), so liegt dahinter, daß es auch über die Welt verbreitet werden sollte, um der Aufgabe willen, die es sich stellt, und die es hat. Denn in Gunnar Helanders zugleich leidenschaftlichen und realistischen Menschenschilderungen gewinnt das Problem Schwarz-Weiß in Südafrika leibhafte Gestalt.

Es stellt die weiße Menschheit vor die Frage, ob sie endlich bereit ist, im schwarzen Menschen ihren Bruder zu erkennen und zu achten. Als Christ kennt Helander die Antwort. Aber er zeigt auch, wie sehr der schwarze Mensch es verdient, geliebt und geachtet zu werden. Der schwarze Mensch ist daneben ebensowenig ein Einheitstyp wie der weiße. Und so steht in Helanders Buch der einzelne Mensch mit seinen Leiden und Freuden vor uns auf, oftmals ergreifend und erschütternd, aber immer wieder auch mit freundlichen, ja heiteren Zügen, wie sie gerade dem schwarzen Menschen eigen sein können.

Verlag Ernst Kaufmann, Lahr/Schwarzw.

RUTH ROUSE / STEPHEN CHARLES NEILL

Geschichte der Ökumenischen Bewegung

Mit einem Vorwort von D. Dr. R. v. Thadden-Trieglaff

(Theologie der Ökumene, Band 6)

Band I: 556 Seiten, Leinen 15.80 DM

Band II: Etwa 510 Seiten, Leinen etwa 15.80 DM

Das Werk ist erheblich mehr als nur eine Geschichte der ökumenischen Bewegung, wie sie zum Weltkirchenrat geführt hat. Es hat einen hohen wissenschaftlichen Wert, versucht aber zugleich auch die zu erreichen, die ohne theologische Vorbildung am ökumenischen Geschehen teilnehmen. Das Buch wird für alle Theologen und für die, die im Dienst der Kirche stehen und sich ihr verantwortlich wissen, unentbehrlich sein.

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen und Zürich

Neuerscheinung 1957

STEINKOPFS HAUSBÜCHEREI

Die Bekenntnisse Augustins

Ausgewählt und übersetzt von Hermann Waldenmaier, ca. 132 S. Pp. 2.80 DM

Dem Menschen von heute sind von Augustin vielleicht nur einige seiner Worte oder die oft zitierte Geschichte seiner „Bekehrung" bekannt. Und doch ist er der größte Kirchenvater der alten Kirche und hat auf die Geschichte der Kirche die tiefgreifendsten Wirkungen ausgeübt.
Die übersichtlich angeordnete Auswahl mit ihrer leicht lesbaren Übersetzung nimmt vor allem auf die Laien als Leser Rücksicht und macht ihnen die „Bekenntnisse", das bekannteste Buch Augustins, zugänglich.

PAUL GERHARDT

Auf, auf, mein Herz, mit Freuden

Die schönsten Lieder Paul Gerhardts, ausgewählt und eingeleitet von Albert Leube

144 Seiten, Pp. 2.80 DM

Aus Anlaß des 350. Geburtstages von Paul Gerhardt hat Albert Leube die ansprechende Sammlung der schönsten Lieder von Paul Gerhardt herausgegeben. Die Lieder, die in der ganzen Welt lebendig sind, geben auch dem Menschen von heute Trost und Kraft für den Alltag und in schweren Zeiten.

J. F. STEINKOPF VERLAG STUTTGART